جواهر و عرض شرح تجرید از جمله کتب
مملوکه داعی ... والملک لله تعالی و تقدس

هو
من متملکات العبد اقل عباد الباری
ابن قاسم الحسینی ...
١٠٦٣

1

٨

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في

الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض
متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احوال الجوهر
على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا
الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كالاستدلال
باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير
المتناهية الى غير ذلك مما تطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر
وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد و
الزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع
اي المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه
اي الاختصاص الناعت وهو العرض اولا اي ولا يحل في الموضوع
وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر ويخرج
الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن بخلاف ما لو
اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانه
يكون تعريف الجوهر حينئذ هو الموجود لا في الموضوع ومعناه ماهية اذا
وجدت كانت لا في الموضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد
عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال
في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل

٣

او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن
للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة قوله وفي جعل المادة
من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير
مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل
ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره
عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة
او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال
الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال
والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون
مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر [illegible] ما لم يتم
او رد تقسيما آخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما
ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود
محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا
وهو الجسم او جزءا منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون
مدبرا للجسم وهو النفس او جزءا منه او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل
او جزءه والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في
العموم والخصوص قد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا
من المحل لما مر من ان الموضوع هو المحل المستغني عن الحال والمحل
قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد تبين في موضعه ان نقيض

الاخص عموما مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض
قد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع
كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض
مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما
بنفسه يصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا
يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة وليس يصدق
كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض
الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة و
يظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا
والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة
احديهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقو
منهما اشتراكه عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو
جنس لما تحته ام لا واختار المص انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر
كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج المص على ذلك
بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما
على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فيحتاج
في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصورة الحالة في الاجسام
الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل
الاعراض وكذا في اثبات العرضية للمقادير والاضواء والالوان

يحتاج الى الاستدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحتهما
لان ذاتي الشيء كما مر بيانه يكون بين الثبوت لذلك
الشيء ورد بان الذاتي للشيء انما يكون بين الثبوت
له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نم ان ما ذكر
من الامثلة قد تصور فيها الماهية بكنهها بل المتصور
في النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض
لها خارج عن ماهيتها وكذا الحال في سائرها ولو كانت
الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا يمكن ان لا تحتاج
فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما
مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع
الجوهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض
بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك
على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نم اختلاف افرادهما
في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر
ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول
بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقع هو
عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فيجوز ان يكون
الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن
جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك

عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نتعقل من الجوهر
انه المستغني عن الموضوع ونتعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع
ولا شك ان هذين المفهومين انما ثبتا لموصوفيهما باخذهما
بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك
فانه يثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره
وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع
والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة في قوله والمعقول
منهما اشتراكه عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا
على عرضية هذين المفهومين اللذين يتعقلان في الجوهر و
العرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف
الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج
اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم وقد علم ان المصنف لم يكتف بعرضية
مفهومي الجوهر بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات
الثانية ولم يرد في الدليل على ما استدلوا به في المشهور على
عرضية هذين المفهومين وتوجيه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين
على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا
امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر متحقق
زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه يثبت بذلك كونهما
امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات

الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود
الذهني وظاهر انهما ليسا منها وايضا نستدل على ان
الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول
على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول
اما ان يكون جواهر فننقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل
الخ وما سبب اجزاء المهية الى غير النهاية فيلزم امتناع
تعقل كنه انواع الجوهرية واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار
الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر بنفسه
بحسب الوجود الخارجي على ما هو شان الفصل مع النوع
وما يتوهم من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض فقد مر من انه يجوز
تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر متقوم لذلك الجوهر والجواهر
انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس في الحقايق
المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات
فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه
فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا
عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع
ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد
بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من التضاد
العدم وقد يقال التضاد على البعض باعتبار آخر قد مر ان بعضهم
يطلق

اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع اذ كل
صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها وحين
اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين
الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفنا ضد للجواهر فاذا
خلق الفنا انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفنا ليس
الا العدم لا يكون ضدا لشئ لان الضد لا بد ان يكون وجوديا
على ما مر في المتن ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال يعني
يجوز لن يكون يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كا
الهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين
كالجسم الواحد الذي يحل فيه الحركة والسواد الا مع التماثل
اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع
الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا
بعوارض متصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون
المثل الآخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن
المثل الآخر فلو كان امتيازه به لزم الدور والا بامور اخرى
ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة ولو امتازت ا
لنستان فذلك لامتياز اما بذلك الامر وهو بط
على ما مر والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض [illegible]
لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دورية كام

ثم يبحث التحقيق ايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين
في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة
الحال تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه
بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم لن لا يتميز
وذلك لانا لو فرضنا لن يكون القائم بمحلين عين الاثنينية
الا كان العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا
ينفصل اثنان في الاثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان
يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين
لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما
قطعا والتالي باطل وكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من العقلاء
زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار قائم با
لمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات
المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات
المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن
وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم
وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود
قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى اذا تالف
جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزءين متجاورين منهما
تاليف واحد لنا الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم

المؤلف. لا بد له من رابطة يصعب التفكيك وذلك هو التأليف
وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك منهما
بل بكل واحد منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لتعسر الانفكاك
بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع
وعلى تقدير تسليمه جاز ان يكون صعوبة الانفكاك على
الصانع الفاعل المختار لا لعرض واحد قائم بكل منهما فيسمى
تأليفا واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلثة مثلا
لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال الذي
هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين
الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التأليف الباقي بين
الجزئين هو بعينه التأليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان
ينعدم ذلك ويحدث هذا الآن قيل قيام العرض الواحد
بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة و
التثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بالسطح والحيوة ببنية متجزية
الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع
فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه قائم بالمحل
الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا با
لاجتماع محلا واحدا الا كما في هذه الصور وبما ذكرنا جوابا آخر
عن قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين

اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال
ايضا لا يستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام
الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يشار الى كل منها اين
هو من صاحبه وتسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء
غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او
عقلية كالجنس والفصل والظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير
مستلزم في الجانبين واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام
الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا
فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء كذلك كيف لا وكل
جزء منه انما يتعرض في جزء آخر من محله واما انقسام المحل به
فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان
الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لئن كان حاصلا
بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو
خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء
كان الواحد بالتشخص حالا في محال متعددة وقد عرفت بطلانه وان
لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك
الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك
الاجزاء البعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في
الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في المنقسم كذلك ان حل فيه

من حيث ذاته المنقسم لزم انقسامه بحسب انقسام المحل كالسواد الحال
في ذات الجسم ويسمى حلوله حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث
ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه
حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا
النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله
وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها
اذ لا يمكن ان يوجد في كل جزء من اجزاء الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم
لا يوجب انقسام الحال اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم
يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز
ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في
شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصورة المذكورة لكن الامام في
الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات
امورا موجودة في الخارج اقول ان البديهة لا يفرق في ذلك بين الامور
الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز في
الاعتباري شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا
ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة من جانب
قاعدته لزم انه ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام محله الذي هو مجموع
المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه
الاعلى والاسفل لزم انه ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث



سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان
تلك الاطراف باقية على حالها ولا تأثير لذلك القطع في وجودها
وعدمها الا ان هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها
وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست
من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات التي في نفس الامر
ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن
كالعمى يحدث في الشخص بعد ان لم يكن اعمى الموضوع من جملة المشخصات
اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول انه
لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن
عنه في الوجود اما لانه يكتفي عنه بموجده او لان التشخص مفتقر الى
الوجود فلو افتقر العرض في تحققه الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره
اليه في تشخصه ايضا بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص
لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نم استغنائه
عنه في الوجود وقوله لانه يكتفي عنه بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل
يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسألة وان اردت
انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج
اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود
ممنوع فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الآخر الثاني ان تشخص
العرض ليس لماهيته ولا للوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه ولا للمحل

فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا المنفصل
لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية
فلو كان علة لتشخص هذا الفرد دون غيره يلزم الترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان
قيل يجوز ان يكون لازما حالا في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك
اللازم ويرجع الامر الى المحل فيعود الدور او التسلسل اقول لم لا يجوز ان
يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق
علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكما فالاولى
ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض يستلزم ان يكون بلا واسطة
او بواسطة ما يحل فيه اقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو
كان لما حل فيه لزم الدور وقوله لان حلوله في العرض متوقف على
تشخصه قلنا نسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه
بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها
متوقف على وجودها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول
ان دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل
على السواء لجواز ان يكون له نسبة مخصوصة الى هذا التعيين خاصة
سيما اذا كان الفاعل مختارا او ايضا على هذا الدليل لا يصلح
في عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات
العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع
مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان المبهم لا يكون موجودا

9

في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا خارجيا فالعرض
اذن لا يتحقق وجوده الا في الموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع
المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج
عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات
متعددة لكل واحد منها بدل انه يوجب تشخص العرض الواحد فاذا
زال احدها بزوال سببه حصل الآخر بحصول سببه فبقي التشخص
بالتشخص ولم ينعدم ولا يكون المشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات
فان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي
قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع توارده على سبيل الاجتماع
دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم الذي يصح
عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم
محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص
فلا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين
وانتفى بانتفائه الجسم لا نم حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال حركته
الى التحيز لا في وجوده كما في العرض لانا نقول بالتحقيق فيتم لان الجسم
لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده
المتشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المشخص الا
في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا
الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون محتاجا في انتقاله كالعرض

عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازم او في
غير مانع من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل
على ان الموضوع مشخص للعرض قايم بعينه في ان الحيز متشخص
للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب
اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض
ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين متشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم
المتشخص قد يفارق مكانا الى اخر مع ذلك الموجود المتشخص
فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا في وجوده ولا تشخصه الى مكان معين
وجريان دليلهم في الحيز ممنوع باعتبار ان تشخص الجسم عادة
واما عن المنع فان المراد بالمتشخص اعراض مكتنفة بالشخص او
امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة
للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا
وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان العوارض الجزئية انما
يحصل في امر متشخص جزئي لا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية
من جزئي اخر ولو انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى
التشخص باشخاصه وانتفى التشخص ايضا اختلف في انه العرض
هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكما
على انه جايز بل هو واقع واختار المص مذهب الحكما فقال وقد يقع
الحال الى المحل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يحلان اولا في الحركة

وبتوسطها

وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان
من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة
والاستدارة والانحناء فانها اعراض قايمة بالمقادير القايمة
بالجسم وكالنقطة فانها عرض قايم بالخط وكالخط فانه عرض قايم
بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح الجسم
واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح عدمي ولو سلم
فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والا
ستدارة والانحناء على تقدير كونها وجودية انما يقوم بالجسم
السرعة والبطوء ليسا عرضين زايدين على الحركة قايمين بها
بل الحركة امر ممتد تتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى
سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطوء ليس لتخلل السكنات
فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عايدان
الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة
بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل
او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة
بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة والآخر خاص
هو السرعة والبطوء واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول
ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض
يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات

ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من
جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه
من قيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك
الجوهر بل هذا اولى لان القايم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما
للحال لان الحال حيز ذلك الجوهر تبعا فهو معنى القيام والعرض
على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية
في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون
الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص
البياض للجسم لا الجسم للمكان وتحقيقه امران الاول ان التحيز
صفة للجوهر قايم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط
الشيء بنفسه قلنا بوصف التحيز القايم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم
التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير
نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط
الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القايم بالجوهر فيكون
قيام كل تحيز مشروطا بقيام تحيز آخر قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني
ان اوصاف الباري تعالى قايمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته ثم
انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل
به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بالبعض
عرض نعتا لمعروض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة ولا
والبطء

ولا جود

ولا الجزء ولا الفرد اي المشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال
واحترز به عن النقطة فانها موجودة لا بالاستقلال يريد به لبيان
حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة
وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا
قوايم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه
خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان قوام
تلك الابعاد ربما لم يكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة
والمخروط المستديرين ولئن كانت موجودة فيه كما في
المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت
مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول زيد في المشهور
قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة
ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يدخل ح ما
قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة
فيها ممكن غاية الامر انه يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد
بكونها على الوجه المذكور للتحقيق لان المعتبر في الجسم قبول الابعاد
على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا الوجه
لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان
الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به
فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام
او مركب وهو الذي تالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون

جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول
يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا فلا يكون شيء من تلك الاجزاء
قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل
فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين
واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون
شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا
دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان
فيه شيء من الانقسام حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك
قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء او متناه
وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني
لزوم بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض اجزاء
بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام
في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا
والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابل للانقسام
في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في
جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك اما مختلطة منهما فقط او منهما
او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب
اليها احد واختار المص مذهب الحكماء اذ ابطل جزء الذي
لا يتجزى واستحالة وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب
النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لادائه بالآخرة
الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان

ما يدل

ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع
تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او في جهتين فقط وما يدل
على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة
وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي
اختاره المصنف ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك
ابتدأ به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين اشهرهما ما يدل
على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد
ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت
وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار
وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات
لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لانه ما يحاذي منه
هذه الجهات الست هو اطرافه [illegible] فيلزم التعدد في اطرافه
لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف
ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما حل
فيه طرف الفوق غير ما حل فيه طرف التحت والا لكان الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر وهو باطل بالضرورة
فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما
فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى
استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودهما
امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل
على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة

بالذات وغير ما يتميز بالمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات
والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما في المكان والثاني من الطريقين
بما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة
منها ما ذكره المص بقوله الجزء الموسط يعني او وقع جزء بين جزئين
بحيث يتلاقى الثلاثة فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس
والا لزم ان يكون تداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل مح والا لم
يفد التاليف زيادة في الحجم واذا حجب الوسط الطرفين عن التماس
لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي
منه الطرف الاخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو خلاف
المفروض والحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا
جسما مركبا من اجزاء وترا ثلثة كانت او خمسة او سبعة او غير ذلك
ووضعنا على كل من طرفيه جزءا الا على التبادل وفرضنا تحرك
كل منهما متوجها الى الاخر حركة على التساوي في السرعة والبطوء و
الابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون
احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم
يتساوى الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا
باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه قطعا
ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون
بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض
من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا
وانه مح لا يقال هذا الكلام لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وصده بانه

مع ما فرض

مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وترا من تحرك جزئين
على التساوي فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا
نقول قد ذكرنا انه او استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه
محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع
فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى
الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اربعة على التبادل
يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفعا اربعة كانت او ستة او غير
ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك
كل منهما متوجها الى الاخر حركة على التساوي في السرعة والبطوء
والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة
لا بد ان يكون الجزء بين الوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا
بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة
بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من
كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط
الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين
ويلزم منه ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك لما اقام الحجة على
نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما يلزم اصحاب هذا
المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء
الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم
منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء
الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق جزءا او احدا من مسافة
العظيم

فالجزء الذي يلي الابعد لنه تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما ولنه
تحرك هو ايضا جزءا او احد امر مسافته نقل الكلام الى الجزء الثالث
والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيئا منها اقل
من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا او واحدا لزم
ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء
الذي على الطوق العظيم وحركته وهو قبيح بالضرورة وان سكن الجزء الذي
يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في ساير
الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دواير محيطة بعضها
ببعض ويظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق
العظيم في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه فقالوا ان
الرحى تتفكك على مثال دواير كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق
بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي يقع فيها
التفكيك او بسكون المتحرك وما يفهم سكون المتحرك فانا اذا
فرضنا مثلا ان فرسا يتحرك من اول النهار الى منتصفه خمسين
فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربع الدور
فعند حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان يتحرك
الفرس جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان تكون حركة الفرس
مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعها اعني ربع الدور
زايدة على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء
والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه
ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة

صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركات الفرس
مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل
من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس بسكونه
اصلا او انتفاء الدايرة يعني او صح الجزء لانتفت الدايرة
والا فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائها كما تتلاقى بواطنها فيلزم
ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه
الدايرة دايرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون
ظاهر المحيط كباطنه كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر
المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها
ثم هكذا الى ان يجعل الدواير محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها
الى ان تبلغ دايرة تساوي منطقة الفلك الاعظم
فلا يزيد اجزاء هذه الدايرة العظيمة جدا على اجزاء الدايرة
المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها
مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية
غير الجوانب التي لم تتلاق وقد التزموا انتفاء الدايرة وقالوا
ان البصر يخطي في امر الدايرة فان الدايرة المحسوسة تشكل
مضرس وليست بدايرة حقيقية وايد ذلك بان شرط صدق
الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة
الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على
ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات
المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضرس

في محيط الدائرة متجاوزا في الصغر الحد الذي لو كسر لما احس به
الحس ولم يدل ذلك على عدمه اقول السيد الشريف لان هذا الكسر
ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له
او اكبر فكيف يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم
باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى
وبين ما لزم قائليه من المفاسد التي التزموها اراد ان يبين
اجوبة حججهم تقرير الحجة الاول ان النقطة موجودة لقيام الدليل على
وجود الاطراف لما سبق في هذا الكتاب فان كان جوهرا وهي ذات
وضع يلزم المط وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام
النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها
يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام
المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقط
في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه و
والحركة لا وجود لها في الحال لا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية
تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن
لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي
قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد ولا شك ان الحركة الموجودة
في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول بط والا لزم سبق احد جزئيها على الآخر
بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم تكن الحركة التي فرضناها موجودة
في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف
فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة

والازم

والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين غير الحركة في
الجزء الآخر واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة
لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود
لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي
والمستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا
بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي
من الحركة موجودة في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل
من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان
وانه لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له
خارجا جوابا عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن اي المسمى بالحال
والحاضر اي طرف الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن
موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان
معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير
منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان اجزاء
الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا اما فرضناه موجودا هف
واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير
منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب
ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطلقا
قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم بل الماضي
والمستقبل معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما
مطلقا لا يقال لو وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال

او في المستقبل والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول لان الازم
لان يكون للزمان زمان آخر او يكون الشي ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان
موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال
ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد في زمان
اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه ان لم يكن
موجودا في شي من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه ان لم يكن
موجودا في شي من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شي
من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم
يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل
سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في
شي من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان
موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض
انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لها ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران
ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الحال لكنها ليست
منطبقة على المسافة [illegible] او لاجزائها في امتداد المسافة بل هي
موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليست الحركة مركبة من اجزاء
لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال
غير موجود في الخارج منطبق على المسافة ينقسم مثلها الى اجزاء
لا تقف على حد لا يقبل الانقسام هو الحركة بمعنى القطع ولو تركب الجسم
مما لا يتجزى لم يكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت
الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناع

وذلك

وذلك لانه اثبت بتجزي تركب الحركة والمسافة مما لا يتجزى
فالمتحرك عند حصوله في جزء من اجزاء المسافة التي آخر منها متصل بالاول
لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الاول وهو باطل لانه لم
ياخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه ح
قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني لم يتصف بالحركة
هناك [illegible] لا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يتصف بالحركة
حال كونه في الجزء الاول لكنه يتصف بها في اول زمان حصوله في
الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى
هي كونه في الاول ثم مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك يتصف بالحركة و
ينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان
الثاني يتصف بالحركة في الآن الاول ويتصف ايضا فيه بالسكون
في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة
اصلا والقايل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام
وهو وان لم يكن قايلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه
لزم ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء
ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس [illegible]
الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام
لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم
قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل
في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة
بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام

ممكن في الجسم حاصلاً فيه بالفعل مما لا يكون من الانقسامات حاصلاً في
الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاء غير قابلة للانقسام فقد
وقع فيما كان هارباً عنه نافياً له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب
المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك
من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان الاعراض عنده
مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما يشبه ذلك
اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقاً واما الالوان والاضواء والطعوم
والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما
فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كل فرد من ذلك جسم لطيف
مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من معاكسة اثبات الجزء
النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء
مثلاً بحيث يصير المركب منها طويلاً عريضاً عميقاً منقسماً في الجهات
الثلث متقاطعاً امتداداته على زوايا قائمة فبالضرورة يكون
جسماً مع تناهي اجزائه فينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا
يتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده
على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم من جواهر غير متناهية
قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من جسم او نقول قد سبق ان
الفلاسفة ان النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فلنا ان نقول لا
يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طويلاً عريضاً عميقاً لتداخل
تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل فيها جسم فان قيل لا يمكنه القول

بتداخل

بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد
فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك
الاجزاء فقلنا له ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة
اصله مؤلف من اجزاء لا يتناهى متداخلة يمكنه دفعه بان ما وقع في القول
بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات
الغير المتناهية كما مر آنفاً فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية
بحيث يكون الجسم منقسماً اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست
من هذا القبيل لاتحادها في الوضع فلا يفيده عدم تناهيها وتحقق في
التعميم الى التناسب يعني اذا شئنا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا
هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم
متناه لكنه الى الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك انه يجب
ازدياد اجزائه ازدياد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى
الاجزاء لكن نسبة الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء نسبة متناه
الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي
هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفاً من اجزاء غير متناهية اعترض
عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتأليف لا يستلزم
كلياً ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد
او من اين يلزم ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين
مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب الصم التي توجد
في المقادير دون الاعداد او في لا يوجد مثلها في الآحاد لان نسبتها
عددية منطقة قطعاً واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها والتأليف

بعضها الى بعض موجبا للحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها اذ لا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة المؤلف منها الى مؤلف آخر مثل نسبة آحاد الاول الى آحاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع البطيء جزءا او لا اقل منه ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس ولا الطفرة الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل هو في الحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعله صاحب المواقف وكان المص اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزم كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء

غير متناهية

غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا والضرورة قاضية ببطلان الطفرة التي يحكى انه العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض لما عيّره مثبتو الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست بابعد مما التزمتم من القول بتفكك الرحى وقد التزمتموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله جزء ابيض وليس ذلك لفرط اختلاط اجزاء البيض بالسود بحيث لا تمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوحة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكنه قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند العلاف الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا له يتخلص بانا لا نقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد

ثم ان القسمة اما ان يوجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة
الانفكاكية المنقسمة الى القطع والكسر والفرق بينهما ان القطع يحتاج
الى آلة نفاذة تفصل بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اي
التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة
للقسمة الخارجية وربما يسمى هذه ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان
الفرضية ما هو بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية
المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون
بسبب الحامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محلهما الذي
لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير
متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كالمماستين او محاذاة
وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الا
نفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون
مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما
يجب ان يغاير ما يماس آخر او يحاذي منه جسما آخر والحق انه لا يوجب انفصالا
في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على
بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير
بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال
عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا اذ لو
كان كذلك لكانت الشمس تفرق ما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة
المتحرك حدودا ما تم بعيد متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع
الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا الخارج واذا تمهد هذا

فالجسم

نوض في ذلك الجسم كون اجزائه متناهية قلنا قد سبق ان
القول بالجزء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم
للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل
امتداد يفرض والتداخل دفع لجواب النظام عن برهان التناسب
حيث قال لا نم ان نسبة الجسم الى الجسم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما
يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض لان الضرورة
تقتضي بطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت
امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا على ما في حكمة ثبت ان الجسم المفرد
متصل في نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى
وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات الغير متناهية بمعنى انه لا
ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعم
الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا
يتناهى يمكن ان يوجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه
مح عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام التي لا يتناهى
لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته لذلك
المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان
مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج مح مطلقا
فليس معناه عندهم الا ان تاثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوز بل
كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في تناهي
الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره
المصنف مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى

فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية
بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى او ما في
حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك
قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها
يعني ما هو بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجرد وما بالسبب اختلاف عرضين
قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل
واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز
على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين
اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك الرافع
للاثنينية والاتصال فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية
فيبطل مذهب ذي مقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة
اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية
بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وتفاصلها
عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال
الفكي بل الانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا
غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لما كان ههنا ان يتوهم ان لا يجوز
على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك
لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك
لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون
لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم بهما
والا انحصر نوعه وكذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لهما التشاخص

في الماهية فكان كل واحد منهما قابلا للانفصال والانفكاك الى صل
بينهما مع وجود المانع منه هف واذا لم يكن المانع لازما كان عارضا
مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي
الامتناع الذاتي المنافي للقبول لذاته الذي هو مقصودنا قيل هذا
الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بني على
تسليم الخصم كان جدلا فارغا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا على عدم
انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق
في الماهية ويتم الدليل فيبنى على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل التشخص
احدهما مانع من ذلك القبول والتشخص الآخر شرط له فلا يكون الجزء
الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع
او فقدان الشرط واجيب بما مر ان المانع لا يكون لازما
واذا امتنع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم الحسي
واحد اي متصل واحد ليس فيه مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند
الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا
يتناهى فذهب افلاطون ومن تبعه الى ان ذلك الجوهر المتصل
قايم بذاته غير حال في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط
لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال
والانفصال عليه مع بقائه في الحالين بعينه ذاته فهو من حيث جوهره
وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصورة النوعية التي للانواع الاجسام
يسمى هيولى واختار المصنف هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى
ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى الهيولى وزبدة ما احتجوا به على

وذلك بعد تجريده من الزوايد والالفاظ المشتركة والمجازية الى توجب يقتضي
صعوبة الفهم ورد والاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي
كان بالفعل اذا طرا عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران
منفصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول
وبين هذين المنفصلين لا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين
والا لكان تفريق الجسم الى قسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين
آخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب المصنف ولا نقتضي ذلك
اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما
ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل ووجود مواد
لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون
بعينها خ مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو قبيح لاستلزام ان يكون الواحد بالشخص
ان يكون م في آن واحد في مكانين او المغاير وهو ان كان ثبت مادة كل منهما حادثة بعد
الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك
المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب
امور غير متناهية وهو التسلسل ايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام
جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المنفصلين حال حدوث
جوهريهما المنفصلين فيكون ذلك اعداما للجسم بالمرة لا بجزء جوهره المتصل
بذاته وحده وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم فيعود بطلانه ويبطل مقصودهم
اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال
لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا متناهية
عددها لما حد يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير

متناهية

متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عدد ما اذا وصل الانقسام
الى فرقتها واجيب بان المادة شيء واحد عند الانفصال هو بعينه عند الاتصال
ليس واحدا ولا متعددا اي بحد ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد
متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين
بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كان
كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل انما موجودتان
فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه و
اذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل
المتعدد متصل متعدد وكان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص
الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين
حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك
الجوهر المتصل بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة
الجسمية قد يسمى جسما لانها الجسم بادي الراي فان قيل اتصال الجسم عبارة
عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدم ما من
شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه يثبت بالادلة
المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا
على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا تقبل الانقسام الوهمي
الخارجي فهما معنيان عرضيان اي زايدان على حقيقة الجسم يتواردان
على محل لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه
اعني كونه متصلا بالمذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يعرض
فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن
بالفعل

فصل اه على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان الانفصال
عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان اخريان والقابل له اقول
القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات
الثلثة والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وتبعية كونه معروضا للجسم
التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي
الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان اخران اعني الجسمين التعليميين
الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازم للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم
انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد
متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصل
واحد ومع الصورة المتعددة متصل متعدد فانهم يقولون ان الصورة الجسمية
متصل في ذاتها لا يقبل الانفصال بل تنعدم عند الانفصال وتحدث صورتان
اخريان والهيولى لكونه في حد ذاته لا متصلا ولا منفصلا باق في الحالين
ونحن نقول المتصل في حد ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم
الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا
حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن
قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا
للابعاد وصار بعد الانفصال قسمين كل واحد منهما قابل للابعاد الثلثة
وبالحقيقة انعدم الجسم وحدته وطرء عليه كثرته فالجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة
لم ينعدم قطا كما يقولون ان المادة متشخص هو عند الاتصال هو بعينه عند
الانفصال كذلك نقول ان الجسم متشخص عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه
عند الكثرة يعني الانفصال غاية الامر انه لا يتشخص بل نقول ان الجسم متشخص
ما في الباب بوجه

مشخص فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا
شك ان الكل من المائين متشخص به يمتاز عن الاخر فاذا جمعناهما
في كوز يرتفع بينهما الامتياز ويزول التشخصان فينعدمان بانعدام تشخصيهما
فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم
قط قلنا المجموع من ذينك المائين متشخص به يمتاز عن ساير المياه وهذا
التشخص باق لم يزل لذلك صح قولنا ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة
لم ينعدم قط انما الزايل تشخص اخر به امتاز كل من المائين عن الاخر
وبه زال الكثرة لا الجسم لا ذاته المتصفة بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص
كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين
ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الماء الاخر فينعدم المجموع ايضا
ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين
بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس
من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة بل انما هو مقوم
لتشخص كل من المائين لا للذات الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص
كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء
الاخر والمعتبر في تقويم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا
كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرجه عنه قاسر
يطلبه اي الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد
بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن
جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عن طبعه لكان له مكان ضرورة
اذ لا يمكن جسم بلا مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون

حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى
الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر آخر داخل فيه
مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو المكان الطبيعي فلو فرض خروجه عن ذلك المكان
الى مكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى
ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول
ان تاثير الفاعل فيه ان كان من الامور الخارجة التي تفرض خلوه عنها فلا نم
انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في المكان
ومقتضيا له وان لم يكن منها اعني من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون
حصوله في مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير
الاختيار او الايجاب واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد
وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض في هذه الحالة
اعني حال وجوده معرا عن جميع التاثيرات التي لا يكون من ذاته سواء كانت من
فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين
باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التي
يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من
تلك الامور اذ ليس في انه ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من
الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم وجودا عنها كما صرح به المص في شرح الاشارات
فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في
مكان فالتاثير في حصول الجسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور
التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم
ولا يمكن تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان

وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع
طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز
ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان
للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على
ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء
العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث
اتفقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء و
ربما استقر في جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء
البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها
فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها
لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر
الغالب دون الاجزاء الاخر منه فلا مدفع له ولا يجدي بهم تخصيص الدعوى
بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط
والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها تمايز لتوجه
الثقال منها الى المركز العالم والخفاف الى المحيط ولا شك ان ذلك
بحسب الاقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد دعوى
الكلية وقال من المتكلمين ثابت بن قرة ليس شيء من الامكنة
حالا لجسم به دون غيره حتى يتصور ان جسما بعينها طالب بطبعه
دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز
الارض لان الجزء يميل الى الكل الذي يجذبه لغلبة الجنسية لا لان
الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل

كل نصف من جانب آخر الكان طلب كل منهما مساويا الطلب صاحبه
حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت
الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك
الحجر اليها الطلبه الامر الاعظم الذي هو شبهه ولو فرض انها تقطعت
وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها
الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيهما ولان كل جزء يطلب جميع
الاجزاء طلبا واحدا فرض ان يلتقي الجزء الواحد كل جزء الاجزاء وطلب
ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متشابها وهذا هو طلب الوسط ثم
جميع الاجزاء شانه هذا فيلزم من ذلك استدارة الارض وكرويتها
وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المعلم ان المكان
هو السطح على ما يجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه
مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل
بان المكان هو السطح المحوي للجسم الحاوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا
وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم
يحويه فلو تعدد واتفق بعض لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا
اذ لو تعدد ولم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان
في احدهما وخلي مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه
الآن طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر فحال
كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه
اقول عدم الطلب لمكان طبيعي بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح
في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن

وبعد المكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتيهما
بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد
منهما فليس شيء منهما طبيعيا له او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر
ليس طبيعيا له والحل ان المكان الطبيعي واحد اقول ربما وقع الجسم لا على
سمتيهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم مخلى مع طبعه
فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد
المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الجزء الغالب او ما اتفق وجوده فيه
قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي
زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان
البسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب
اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل الى امكنتها او مختلفة
بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي
للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه الامكان الغالب وانه
يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل ذا حيز واحد وطبعه طالبا
لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فبان المركب المتساوي البسائط
لو خرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه بالطبع
بل يسكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له
واقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها
وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه
بحسب القوة الميل الى امكنتها لا يكون ذلك المركب في مكان آخر
متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط

يطه فيغلب

ذلك البسيط على ساير البسايط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه
يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء الغالب
وكذا الشكل يعني ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي
ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد واحد او حدود لوجوب
تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة
ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد
فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض بان الشكل
يتوقف على تناهي الابعاد ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي
ابعاده وما يعرض للشيء لذاته ثم قيل هذا البحث وارد في المكان
ايضا لان حصوله فيه متوقف على وجود المكان الذي لا يستند الى
ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائلين
بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي
الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم يستند
الى ذات الشيء لم يكن لازما له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف
ما يستند الى ذاته وهو ظاهر او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا
اللازم من تتمة فرض وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك
في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم
كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي
هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة
في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل
الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع

٢٠٧

من الاشكال يكون من جانب منه خطا ومن آخر سطحا ومن آخر نقطة واعترض
عليه بالمنع والمعارضة والنقض واما المنع فلانا لا نسلم ان تاثير الفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك
جهات مختلفة يصدر من الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد
امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات
لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز
ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة
كما ان اختلافهما في المكان يستلزم اختلافهما في الطبيعة واجيب بان
اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا
يستلزم اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم
الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها
فيمكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى
الطبايع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي واجيب بان عروض
الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى
الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكنه
ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق
والشكل المعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض
فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست كرية لما عليها وفيها
من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه
وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول
فانثلم بها اجزاء الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها

الاتم الخلل

من الاشكالات فلا جرم تبقى شكل الارض على ذلك الاشكال المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن الشكل الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبعها الشكل الكرى كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي تقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع عن حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية محافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل الطبيعي ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك بان يقال الافلاك الكوكبة فيها نقر يتحرك الكواكب المختلفة الاقدار المالية لتلك النقر وبالوضع العالي لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون جانب وكذا المتمم تختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة الى صور متعددة فان الفلك قد يحل فيه صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن تغلب صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى يختص بها هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما يجوز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين

نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو قبيح وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى طبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك قوى متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في ساير البسايط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما دفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حصل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة نوعية في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يقتضي الا شكلا مستديرا او يقال انها ان الصورة قوة طبيعية هي مبدأ الاشكال الاعضا عندهم فهي اما ان يكون لبسيطة او مركبة فان كانت لبسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك اجيب بانا لا نسلم ان الصورة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت

مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم كذلك لو كان
فعل القوة المركبة في المركب فعلا واحدا وحدة في واحد واحد و
ذلك مم والمعقول من المكان البعد المكاني موجود لانه مقصد
المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم ههنا او
هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر بالنصف والثلث والربع
الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من
الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك
في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط وكلاهما
موجودان واما في الحركات القسرية والارادية فموضع خاص اما بالنسبة
الى الاجسام التي هي منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه
في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقاط
والسطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها
مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى
الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة
الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى
فراغ اخر كذلك والتقدير بالنصف والثلث الى غير ذلك من الاجزاء
وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان
الجسم بكليته في مكانه فاذا لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم امتنع
ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم لا ان يكون
المنقسم في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم
بالكلية فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون

المكان

المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون
حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون
مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن تاما له فهو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو
مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما
من الحكماء المشائين وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما
في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق
احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان
اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم كما هو
مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون
بعدا ماديا قائما بالجسم والا لزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام
فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات
عليه مع بقاء تشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر
المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة
الاقسام وح تكون الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى
هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلما
فرغ من الاحتمالات الثلثة ولما اقيم الدليل على كونه موجودا
بطل مذهب المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخران ومع ابطال
واحد منهما تعين الاخر بالضرورة واختار المص ان المكان
هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس
كلهم يحكمون بان الماء فيما بين الاناء اطرافه ولا شك انهم

يريدون بأطراف الطرف الداخل لا الخارجة وما بين الأطراف
هو البعد الممتد في داخل لا السطح الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم
يقولون ان المكان قد يكون فارغا مملوا ولا يقولون السطح
قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا وايضا نحكم الذهن بان الجسم ههنا
او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد
منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم بحيث يساويه ومنه مفارق
يحل في الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق
على البعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة
القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو
البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين
اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه
يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه
سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين المتلاقيين
للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في
حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان
يحل في الاجسام ويلاقيها بجملتها وتداخلها بحيث ينطبق
على البعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك
لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة
المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم
والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد في جهة اصلا
جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد

في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او جهتين
فقط كالخطوط تمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكذا
السطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل
ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل
فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له
اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء
خال عن الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو
التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصف بالعظم
فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما عقلا والا فامتناع التداخل
انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام
وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذا
الصورة الجسمية فان اتصافهما بما فيهما من المقدار لكنهما مستلزم
للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزام كون
الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع
فيما له عظم من جهة دون جهة اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك
الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء
كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك
العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع
ان البعد هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك في
ان هذا الشخص الانسان الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص
متعددة او توافيه لنظر لان للقائلين بان المكان هو البعد

ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القايم بالجسم فهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما بالاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم تقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة وانهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد المجرد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان اخر فيلزم ان يكون له مكان فينقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو مح كما مر في ابطال التسلسل لان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى مكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك مح واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المانع لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء المنافي لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا

ومنها

فود انحصار البعد المفارق النفوذ كما ذهب اليه لم تتم الجواب عن الثالث وفيه نظر لان مناط الجواب ان اجتماع المثلين في الثالث مسلم انه مستحيل واما اجتماعهما بحلول احدهما في الاخر فغير مسلم استحالته وما ذكره اولا انما يصح لان يكون من تتمة الجواب بوجه رابع وهو ان يقال لما جاز النفوذ في البعد المجرد فيجاز ذلك في البعد المادي ايضا فيلزم امكان التداخل المستحيل ايضا والمكان الحق محال

ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان البعد القايم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم اجتماع البعدين اعني البعد المجرد الذي هو المكان والبعد القايم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الحل بانه يجوز ان يكون البعد القايم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتفاوتت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن من الجسم الحاوي والا لتفاوتت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح العاصفة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة انما هو الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في الصندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل

وعدم المكان ملزوم للسكون او نفسه لان تبدل لازم الحركة
او نفسها واجيب عن الاول باستبدال المكنة اذ الكائن
ما شيا فمتمكن فيما كان حركة واذا كان ما شيا فغيره كما
كان في الطير الواقف في الصحن العابر لم يكن حركة فان التابع بان
المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض
كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة
حقيقة وانما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به
ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول
لكن اذا قيل به يلزم ان يكون انسان مخفوف بكرباس مثلا بحيث
لم يبق من ظاهره جزء غير مخفوف اذا سافر من بلد لزم ان يكون
ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا
الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء
بحيث لم يتبق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا
وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان بشارة الى دليل
آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان
لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون
الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه
الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها والقائلون
بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان
الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي
وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان

وحكموا

وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم
نسوا ذلك حين التزموا بان القائلين بان المحدد لا مكان له
ومناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد
مكان وان الحركة الوضعية التي لا يقتضي تبدل المكان انما هو
لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما
يعرض لهما من كونهما فوق الارض وتحتها فلا شك بانهما يتبدل
لان المكان ولهما انتقال من مكان الى آخر فكذلك جميع اجزاء
المحدد ويستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة
ولو كان جزء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها انتقال من مكان
الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب نقلة اصلا والفرق
تبطله الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون
منتقلا من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان
كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ويستبدله بسبب حركته الوضعية
مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه
فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل
ان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان
بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا
ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت موجودة فيه
بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة
هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس
الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية التي حصلت للفلك واما

انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه
اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر
المسكن في الهواء فملاءه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان
محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان
هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان
مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب
ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصودا بالحصول فيه
فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق هو الذي يقتضي ان ينطبق
مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يعرض الحجر متحركا
طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الثقيل
وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي تقتضي ان ينطبق
محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا
حال ما يعرض هذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود
دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها
ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق
على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان
هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة
رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا
جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من السطح
المحيط بالصفحة الرقيقة مع ان الجسم الذي هو المتمكن ما ازداد
مكانه وهو السطح الحاوي وايضا زق الماء المملوء منه اذا صب

منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا
له كذلك قبل الصب فقد نقص من المتمكن الذي هو الماء و
المكان اعني السطح الباطن بحاله ومنها ان المتمكن مالئ لمكانه
منطبق عليه كما مر اتفاقا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل
جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا
في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم
المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه
بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه
دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه مالئا انه
لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كون حجمه
في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء
من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل اما
القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد
المجرد الموجود فلم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه
المصنف والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه
وهم اصحاب الخلاء ان لا تساوق حركة ذي المعاوق
حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما
فيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زماني
الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق
واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في
فسحة مثلا من الخلاء ولا محالة تكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض

حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها فى فرسخ من الملاء والحال
يكون فى زمان اكثر لوجود العايق ولنفرضه عشر ساعات ثم
نفرض حركة بتلك القوة فى ملاء ارق قواما من الملاء الاول
بحيث يكون نسبة مقاومة الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان
حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اى يكون معاوقة الملاء
الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم زمان الحركة فى الملاء
الرقيق عشا ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة
المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعنى قلة الزمان وكثرته الا بحسب
قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوى زمان حركة ذى المعاوق
اعنى التى فى الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعنى التى فى
الخلاء واعترض عليه بانا لا نم امكان قوام يكون على نسبة زمان
الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام فى مراتب
الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد
فى تلك المراتب قوام على نسبة زمانى الخلاء والملاء وعدم
الانتهاء مم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر
من القوام بحيث لا توجد بدونه نعم لعموم الاحتمال المذكور
اعنى ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم
عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى
زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين
فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية
وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون المقدار الى مقدار اخر

نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية واما ثانيا فلانا
نقول لا يخلو اما ان يمكن تكون الحركة بدون معاوقة من الملاء
فى زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة
فى الملاء الغليظ كتسعة مثلا فى المثال المفروض بازاء نفس
الحركة كتسع ساعات بازاء مقاومة الملاء الغليظ فزمان حركة
والباقى كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة
الملاء الرقيق فى المثال المفروض ينبغى ان يكون ساعة لاجل
نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض
ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذى
بازاء معاوقته عشر الزمان الذى بازاء معاوقة الملاء الغليظ
فيلزم ان يكون الحركة مع العايق كهى لا معه وان لم يمكن بطل
الاستدلال لكن هذا لان حاصله ان الخلاء محال اذ لو كان
ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة محال لكنه يلزم من
فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه
المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور
اليه ممكن تساوى زمانى ذى المعاوق وعديم المعاوق وانه
مح قطعا فالخلاء مح واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة
من الملاء لا يمكن ان يكون فى زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى
تلك الحركات الثلث اعنى الحركة فى الخلاء على الوجه المذكور
اعنى كونها فى زمان فيلزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم هذا
الاعتراض مما اورده بعض المتاخرين بوجه اخر وهو ان يق

لانم لزوم مساواة الحركة ذي المعاوق وعديم المعاوق فان
الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق زمانا آخر فمجموعهما
واحدة المعاوق وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس
الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوق بحسب
قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب مع ذلك
اليه ولا يلزم على ذلك المحال المذكور والمصنف مهد للجواب عنه
مقدمة هي ان كل حركة لابد ان يكون على حد ما من السرعة والبطوء
لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع
تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او
ابطأ من الاولى فان كانت الحركة نفسانية الصادرة عن شعور و
ارادة جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تتخيل
ملائمة حد منهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه
الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت
في تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة
لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة حتى يمكن استناد الحدود
المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها لو امكن ان تحصل الحركة في غير زمان
لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاج الحركة الى ما يحدد حالها
كذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة
وكذلك القابل للحركة اعني المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض
اتحاده فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له
مدخل في اقتصار حد الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك

على فرض الغرض التعيين لان لكل قدر معين فرض للحركة فهو بازاء احد من السرعة والبطوء
اذ لو كانت الحركة اسرع منها او ابطأ تفاوت قدر الزمان ضرورة والتحقيق
المقام ان الحركة يتشخص بتشخص مع اصله ما يقتضي كونها على حد معين
من السرعة والبطوء وكل ما له دخل في ذلك التعيين وله دخل في تشخصها
ولا شك ان المعاوقة مما له دخل في ذلك فلا تتشخص الحركة
بدونها فلا يكون طبيعة الحركة مقتضية لزمان معين بدون مدخل
او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة الجسمانية
احسانا رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حد الحركة
سرعة وبطوءا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي
ما يعاوقه عن الطبيعة اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاوق
القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي
فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
ارتفاع السرعة والبطوء عن الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع
عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على
وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ الميل في الاجسام التي تحرك
تحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور
بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي
شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا آخر لانا بينا ان
الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما
لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن
ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء
في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك
الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة
فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما
هف الحاصل ان المصنف يحص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية

ثم يدعي ان تينك الحركتين لايكونان على حد ما في السرعة
والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن
المعاوق كان هذا فرضنا الحركة مفردة عن السرعة والبطؤ
ثم نضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة فالاو
جود لها يستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان
الحركة بنفسها يستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة
مستقلة بنفسها يستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوق دخل
في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوق اليها في الاستدعاء يستدعي
زمانا آخر وهذا المعنى لايقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية
لزمان والعجب منه مع كونه علما في التحقيق وعالما للتدقيق انه ابطل
قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتنبه
على ان مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما قد تقريره مشروحا
واما المنع فهو ان قوله وكذلك القاسر لاتفاوت فيه ان
ان اراد ان القسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل
المذكور لاتفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لايتفاوت
الحركة مع عدم القاسر سرعة وبطؤ في تلك الصور الثلث فذلك
هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر
عن المعاوق يقتضي قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطؤ
وهو محفوظ في الصور الثلث لايتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان
بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر
لايتفاوت في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان

ان لايكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء
فذلك في البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل
للحركة اعني الجسم المتحرك لاتفاوت فيه لان المفروض
اتحاده ثم قوله فلابد من امر آخر يعاوق المحرك في تاثيره
والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حد والحركة ايضا ممنوع فان ذلك الامر
الآخر لايلزم ان يكون معاوقا بل نقول ان ذلك الامر الآخر
هو الميل قال الشيخ في الاشارات ان الحركات لاينفك
عن حد ما من السرعة والبطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شيء
وهو بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان
بالاضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو
بعينه بطؤ بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك
عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيئا لايقبل
الشدة والضعف كانت جميع الحركات المختلفة بالشدة
والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا
لعدم الاولوية فاقتضت اولا امر الشدة والضعف بحسب اختلاف
الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الصغر والكبر او الكيف اعني
التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها
او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهو الكلام صريح في ان
ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل ولئن سلمنا ان
ذلك الامر الآخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نم
انه قوام ما في الملك من الاجسام لم لايجوز ان يكون امرا آخر غير القوام
المحدد والميل عبارة عن الاشياء التي يختلف بها الميل

كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلاً فانا اذا لو اخذنا قطعة من المقناطيس
مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى
اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس ويتسارع في الحركة
بحسب تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن
ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء ان يقتضي
امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان
يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس احدهما
يقتضي الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكان يشغله
وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء
حاصله بعد التلخيص ان الحركة لابد فيها من معاوق يحدد حالها من الاسراع
والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج
واذا لم يكن هناك معاوق خارجي ايضا وذلك يتحقق في الخلاء
انتفى المعاوق بالكلية ويلزم منه انتفاء الحركة فهذا المنع متوجه
الى المقدمة القائلة بان الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق
الغير الخارجي سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف في
تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على
امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي في تحديد حال الحركة
وكذا في الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله
وكذلك القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض
اتحاده وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية

على وجود

على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدأ الميل الطبيعي لان
المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد
حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة
الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدل الحكماء بهاتين
الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل
الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان
الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من الزمان فقال ان الجواب
الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة لذاتها بنفسها قدرا من الزمان
انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع
الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة
واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة
بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة
مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة والبطء
وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة
في الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان
لتلك الحركة جزء موجودا في الخارج وامكان انقسامها
ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصد او بين ان وقوع الحركة
في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن
بحسب نفس الامر وانى له بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها
لا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء
واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال الزمان الذي تقتضيه

ماهية الحركة قد لا تقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة
المحققة في جزء وهي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على
نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء
الزمان الذي فرضناه تقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف لجزء
من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء
من اجزاء الماضي وهو بعينه ايضا منقسم ويحكم بان ماهية الحركة من حيث
هي صالحة لان يقع في اي جزء كان من اجزاء المفروضة للزمان فلا
يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل تقتضي مطلق الزمان
ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك
الاين الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد
للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما
مقصد الاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان
الى بحث الجهة فقال الجهة طرف الامتداد او الحاصل في ماخذ
الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكر من انها
طرف الحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسمة اصلا فيكون نقطة او
يكون منقسمة في امتداد واحد فيكون خطا او في امتدادين آخرين
فيكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية
وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل فالجهات
على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم
فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او
القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق

والسفل

والسفل متبدلين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي
يكون قائمة به متحركة بحركته واما حركته في الجهات يقوم بالجسم
الآخر او حركة الجسم الآخر الى جهات تقوم به فلا مانع عنها
والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير
حركة الفلك المحدد لها وهو خروجه عن مكانه وذلك غير ممكن
الا لم يكن محددا وان جهة اليمين من الانسان مثلا انما
يتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو
مائل اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار مائلا اقوى جانبيه
على يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع
المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشارة الى الاستدلال
على كون الجهة امرا موجودا اذ لو وضع بانها مقصودة بالحركة و
الاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك
وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر الفاصل الفرق
بين المكان والجهة ايضا وقوله مقصودة بالحركة للحصول فيها
والصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها والطبيعي
منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم
يتبدل وهو ما يكون بالعرض مثل اليمين والشمال والقدام
والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل
فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت
الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس اما الفوق

والتحت فلا يتبدل لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي
رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من
فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالعرض والجهات
المتبدلة بالعرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان
يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة
والحكم بان الجهات ست مشهور وليس محقق وسبب الشهرة
امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جنبان
عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو
اقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركته
بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي
رأسه يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفت
اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا
ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متميزة
على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة
متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفان فلكل جسم جهات ست
الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة
في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول
قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما
الانسان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد
العمقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالخلف والقدام فالاعتبار الخاصي
يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على القوائم

فان العادة

فان العادة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها
ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في
اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان
يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات
غير متناهية الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي
الافلاك بما فيها من الكواكب وعنصرية مسمى العنصرية وهي العناصر
بما فيها من المواليد الثلث اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات
اما الفلكية فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست ما جزء الافلاك
اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى الفلك الاطلس الخالي
عن النقوش محيطا بالجميع ولذلك يسمى بالفلك الاعظم وتحته فلك
الثوابت ثم افلاك الكواكب السبعة السيارة على الترتيب المشهور
وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا
في بادي الرأي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق
الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع
الثوابت متحركة بحركة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها
فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبع ذوي حركات
غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى البعض فاثبتوا لكل منها فلكا
اخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا
قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك
الغير المكوكبة كثيرة وجوز المص ان يكون الافلاك ثمانية بان يستند
الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس كما

قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المتقن قلت فيجوز ان يكون
سبعة بان يكون الثوابت ودواير البروج على محدب فلك
زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها بالحركة الاولى والاخرى
بالتبعية تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان نفرض دواير
البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت
بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن وتستغني عنه وتستبدل
تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية ينحل اليها الافلاك
الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من
السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف
والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة
الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها النظام المخصوص عايدا
كل حال الى مثلها بعينها وما اتى من ان اثبات الافلاك على الوجه
المخصوص مبني على تلك اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي
القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها
لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون هناك رجوع ولا انعطاف
ولا وقوف ولا اختلاف حال غيرها بل يكون متحركة ابدا حركة بسيطة
في الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية
التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها
مدخولة اذ لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار
بحسب ارادته تحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول
ان الكواكب تتحرك كالحيتان في الماء يسرع ويبطئ ويرجع ويقف

ويقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت
تلك الاصول فما ذكروا اثبات للملزوم بناء على وجود اللازم و
لا يصح الا اذا علم المساواة وليست معلومة اذ لا ضرورة ولا برهان
على امتناع ان يكون لتلك الاختلافات المشاهدة اسباب اخر
غير ما ذكروا فليس شيء اذ منشاء عدم الاطلاع على مسائل هذا
الفن وبدايته فان اكثر مقدماته حدسية يجزم العقل بثبوتها
عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة
بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شايبة اشتباه مثلا مشاهدة
التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين
بان نور القمر مستفاد من نور الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة
الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين
الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول
المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول
لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكرنا غاية الامر انهما يجوزان
الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار
يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف
من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة
القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما يشاهد من
التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف
في حركات الافلاك وساير احوالها يجوز ان يكون احد نصفي
كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما

بحيث يصير وجهاهما المظلمان لنا في حالتي الخسوف والكسوف
اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين او بالبعض على قدر بهما اذا
كانا غير تامين على هذا القياس حال التشكلات البدرية
والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان
الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف
والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا
الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات
فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم تصر اناسا فضلاء
محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار
يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ
موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية يقتضي
ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من
استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور
في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة
ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة
من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة
وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتنائه عليها فان
المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه
مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات تحكم بها العقل بحسب
الاخذ لما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس
محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره بمقعره ولا يستند [illegible]

او اذا كان تام الوجه المظلم من القمر مواجها لنا يكون [illegible]
او اذا كان بعضه يكون هلالا [illegible]
بين ان يكون القمر منخسفا [illegible]
[illegible]
المظلم [illegible]

عير الحس

غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه
وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة وعطارد
والقمر لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اسرع حركة
ابعد او اعظم مدارا ابطأ حركة من الكواكب او ان يكون
الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة
بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع
والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد
المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل
التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس في السرعة
والبطء اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من
غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه المذكور
يتوقف على الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك (نسخه م)
اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي
ذكرنا واما اذا كان دعوانا انه يمكن ان يكون على ذلك
الوجه وان امكن ان يكون على الوجه الآخر فلا يتصور التوقف
وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة المذكورة ما ينضبط به
احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم
ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع
بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة
يتحير فيها العقول والاذهان ومن تأمل في احوال الاظلال (فيها)
على سطوح الرخامات ان هذا لشيء عجاب واثنى عليهم ثناء

شهدهم

مداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما
اولاً فلا تصريح في ان الافلاك الجزئية للقمر جوزهر او مايلاً وبهما
فلكان موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور
يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويراً واحداً
فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان
له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان
آخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية تصير ستة عشر و
مع الافلاك الكلية التسعة يرتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم
يعدوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا برأسه بل جعلوها مع المائل فلكا
واحدا التعلق انه نفس بحركة الجوزهرين كانت تلك الكرة
جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في عداد الافلاك وكان عدد
الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة
صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر
ايضا المحدب مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره للفلك الثاني
من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فتلك الكرة يجب ان تعد في الافلاك
وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك
الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية ويلزم ما
ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين
اي اثنين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا
مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة
والكل اي الافلاك باسرها بسائط والا لكان جزءا والمختلفة

الطبايع

المختلفة الطبايع قابلة للانفكاك الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بحركة
المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك وفيه نظر لانه
يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث
يكون تلك البسائط مجتمعة متماسة متألفا بعضها مع بعض حال كونها
في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حال التأليف
عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع
احيازها التي حال التأليف متساوية البعد عن مركز العالم وينتقل
اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة
قبلها فان قيل يستحيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها
عن مكانه اعني الحركة الاينية فان النقطة الجوالة من النار على الاستدارة
مثلا متحركة بحركة يخرجها عن مكانها فيكون متحركة بحركة المستقيمة
اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته
اصلا فانه يتحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة ونظائرها فانما
يسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا لانا نقول الفلك انما يتحدد جهتي
الفوق والسفل دون ساير الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من
مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دايرة مركزها مركز العالم فهو لم
يتحرك الى احد جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبل الفلك فان
سميتم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات
متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان الانتقال الاجزاء الى
احيازها الطبيعية انما يمكن بحركتها الى احد الجهتين جهتي الفوق
والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة

لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك

في ذلك وانما الكلام ان تحدد الجهة قبل وجود الاجسام او معه ح لا يكون
الجهة متحددة قبل وجود الفلك لا بالفلك على ان هذا ا
لدليل على تقدير تمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات
اعني الفلك الاعظم دون سائر الافلاك كما هو مدعاه خالية
عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية
اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها
منشاء للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة
اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر
فلذلك سميت الاوليان بالفعليين والاخريان بالانفعاليين قالوا
الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا
صاعدا او هابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهات
قبل الفلك وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم
الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة
الارصاد فيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما
لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه
عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد و
يحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة كما في العجلة
فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست الحركة الاستدارية
صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين
انا لا نسلم ان الحرارة والبرودة يوجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا
مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة

او برودة

او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة
علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان
عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة المؤثرة الفاعلية لعدم القابل
كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك
متحركة غير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندهم فيجوز ان يتخلف
الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما
وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان
الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية
الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو
مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكان
الاقرب من الفلك اسخن كرؤوس الجبال الشامخة ولم يظهر من
الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا او يستحيل ان يسخن الشمس
دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات
اضعاف اضعافها اذ هي فيها كالقطرة في بحر لجي والجواب
ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا
مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارته في عالمنا هذا ولئن
سلمنا قوة حرارتها فلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا
لان الطبقة الزمهريرية مانعة والشمس لا تسخن بنفسها بل
اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام
الكثيفة وذلك اذا انعكس اشعتها من اشياء صيقلية صدا
احرقت الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك

قوله لكونها بسيطة الخ هذا انما يدل على نفي
المعاوق الداخلي لا نفي المعاوق مطلقا
والمدعي هو الثاني فافهم

اجيب بان الخفة جزء مفهوم الحرارة
والثقل جزء مفهوم البرودة

الحارة بالوصف شدة تقتضي تسخينها والفلك كرة النار ثابتة
عندهم ومحيط بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون
كرة النار حارة وقد يجاب بان الطبقة الزمهريرية مما قربها
ولا يتصور معا وقربها للافلاك التي تسخنه جدا او لا قرب لها بالقياس
اليها كما تقضي من مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة قالوا
ايضا انها لا رطبة ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة
قبول الاشكال وتركه واليبوسة كيفية تقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك
القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة
في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة
المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك الجواب انكم قد
عرفتم الممنوع ايضا ولوازمها اي خالية عن لوازم تلك الكيفيات
كالنفوذ والثقل والتخلخل والتكاثف والا لزم قبولها للحركة المستقيمة
والجواب منع بطلان التالي كما مر شفافة لانها لا تحجب ابصار
ما وراءها من الكواكب هذا انما يتم في غير فلك الاطلس
العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على
كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة
الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية
لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض والماء
فذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن
الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها
بالتسخين والمستقيم عده ثم من ازدواجات الكيفيات الفعلية

وجد والعناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة
ويبوسة ولم تجد والماء المشتمل على واحد منها فقط ولم يمكن اجتماع
الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة
من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع
في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين
الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء
وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني
على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي لدينا بالوجدان
والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا على البيانات اليقينية
وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال
الامام من حاول حصر البسايط العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول
ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا
تركيب الكائنات مبتدأ من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها
ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا متحللة
اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلامه
فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات
الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم
بهذه الكيفيات التي تستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي
في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية
وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره فلا شك ان المتوسط بين
بين غاية الحرارة والمعتدلة منها صد ولا نهاية لها فان انتم الحق

عنصر تقتضيه بطبعه وادلّ العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح
اقول فيه فساد لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا البعض لحكمة
مختلفة غير متشابهة وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعله
طبيعية في مادة متشابهة غير مختلف لانا نقول هم قد صرحوا الذي بان
الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه
ان يكون من نوع واحد وكل واحدة منها ينقلب الى الملاصق
والى الغير بوسط او وسائط اي كل واحد من العناصر الاربع قد
ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء
وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ست صور لا يزيد عليها
الانقلاب الى الملاصق ... وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط
واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس
وهي اربع صور لا يزيد الانقلاب عليها الى غير الملاصق بوسط واحد
او بوسائط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهي صورتان
لا غير فالجميع اثنا عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية
والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار
هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت
ما يقابلها على بعض الجو انشفاء فاذن انقلب هواء واما انقلاب
الهواء نارا فعند نفخ النفس على الكير وشدة ... التي يدخل فيها
الهواء الجديد فقد جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية
يعمل عمل النار من الاحتراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة
تنفخ بدن الحيوان بلا نار فقد كان فيما يجزم به العقل بالمشاهدة

اذ قد يحدث

اذ قد يحدث نار يلتهب بها الحديد واما الانقلاب الهواء ماء فلان
الطاس المكبوب يتركب قطرات الماء كلما نحيتها حدثت مرة بعد اخرى
فتلك القطرات لا تخرج عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس
فيه على سبيل الترشح وليس كذلك لان الماء يصعد بطبعه ولانه
لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل
للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس
فذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليه ماء وذلك
هو المطلوب واما ان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء
المطيف بالطاس ونزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات
فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها
لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول
على الاناء فلما برد الاناء الذي فيه زالت السخونة عن الاجزاء المائية
الصغيرة فتكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت على الاناء وهو ايضا
باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة
مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء يبخرها ويصعدها ومع تقدير
تقاربها فتلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها
واما تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك
الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كان على قرب
منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او ينزل
شيئا فشيئا على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر
نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاولى وعلى

وعلى التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الانفساد
لبعد المسافة واعترض على ذلك اولاً بجواز ان يلحق تلك الاجزاء
مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائماً فيجاور الاناء دائماً فلا يلزم
شيء من تلك الامور الثلثة وثانياً بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى المكان
الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلاً اذا تحرك الى الاناء ما كان على
بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكانه
ما كان على بعد الربع وهكذا او لا تتعدد ولا تتناقص ولا يتراخى زمنه
النزول وثالثاً النقض بوجهين الاول انه لو كانت برودة الاناء
مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء للزم ان يصير الهواء المحيط بذلك
الماء ايضاً ماء بسبب برودة الماء وكذا الهواء المحيط بذلك
الهواء الى ان يجري الماء جرياناً متصلاً والمشاهد تكذبه والثاني
انه لو كان برودة الاناء سبباً لانقلاب الهواء ماء لوجب ان تكون
الندوة على سطح الاناء بالاً فوقه لان جميعه في غاية البرودة والهواء
ايضاً متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس
كذلك بل الراكد على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة
واجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات
الغريبة وعند تكيفه بها تشتد تكيفه بها ويحفظها بطيئاً ولذلك ربما
يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من
تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفيد الهواء المحيط
به والماء لضعف تبرده وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيله الهواء
المحيط به عن برودته سريعاً فلا يفيد الهواء ما دام على سطح الاناء

ماء

ماءً واما اذا انحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده وعن
الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق
به الى المائية احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد
المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم نعلمه وايضاً قد يكون محوه
في قلل الجبال ينضرب الصخر هواء ما فيجد منجمداً لم يسبق اليها
من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب
ينبسط ثلجاً ثم يضحى ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال
طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال
ذلك كثيراً واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء للهواء
ليس باعظم من تبريد الارض الجمد به اياه في صميم الشتاء في المواضع
التي يحيى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء
ماء وايضاً لو كان انقلاب الهواء ماء لبرودة فبعد نزول الثلج
يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن
يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب
بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم نعلمهما بالتفصيل
على ما مر آنفاً في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواءً
فعند تحلل الابخرة بحيث يتلطف بالكلية كما شاهد عند غليان
القدر واما انقلاب الماء ارضاً فعند انعقاد المياه الجارية
التي تشرب بحيث يصير حجارة صلبة صلدة واما انقلاب الارض
ماءً فعند تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيالة ويعرف ذلك
اصحاب الحيل ولما تبين امكان الانقلاب بغير واسطة يعلم امكان الانقلاب ...... بواسطة او وسائط

فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها ما يتكيف بالبرودة
حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة
فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي
عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة في هذه
النار ناشية من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه بعيدة
عن الالف يابسة لانها مفنية للرطوبة بشهادة الحس المجاور لها
واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت
في جسم مركب يصعد اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة
ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا
اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان
الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها ولكن
بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة
الرطب اليها بسبب برد المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا
كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان
فيه برودة يقتضي عسر استحالته اليها ففي اليابس يبوسة تقتضي ايضا عسر
استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب
الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل
واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فما
الدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال الفرق بين [illegible]
احديهما تجويز كون الحرارة في النار التي عندنا لاجل المخالطة مع الهواء الذي
هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة لاجل المخالطة مع الهواء

الذي هو رطب

الذي هو رطب حيث عدّ الاولى الخ وجاء عن الالف دون الثانية
لانا نقول المتخالفان في الكيفية اذا اختلطا ينكسر كل من الكيفيتين
ويحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة
في النار لاجل مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء
الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات
على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكون منها
اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال
ايضا الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة
في السحاب ان هذا اظهر قوليه وايد بما حكاه من الصواعق شبه الحجارة
والحديد تارة والنحاس تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة
الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها شفافة الشفاف
ما لا يمنع الشعاع من النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ في الشفاء
فقسره بما لا لون له ولا ضوء وسهو لان الزجاج الملون شفاف
اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية يقتضي ظهور كل جسم
كثيف او رؤيته والاول هو شعاع النير والثاني هو شعاع البصر
يعني ان النار الصرف والتي هي كرة ماسة لمقعر فلك القمر شفافة
لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي تلينا
فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست شفافة لانها تحجب ما وراءها
عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع البصري فيها ولانها
يقع فيها ظل كما في اظلال المصابيح عن مصباح آخر وما ذلك الا لمنعها نفوذ
الشعاع المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فليس بشفاف

فان تحقق ان في اصول الشعل يوجد نار صرفة لقوتها وتمكنها من احالة
ما يخالطها ففي ايضا شفافة لانها لا تقع لها ظل ولا يكون لها ضوء
يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات او صول الشعل حيث
النار قوية هي شفافة ولا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر
متحركة بالتبعية لحركة الفلك لا لان حركة ذوات الاذناب
ظهرت ... فانه قد ظهر في سنة تسع وثلثين وثمانمائة الهجرية وحلول الشمس في
اوائل الميزان ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي وكانت تطلع
وتغرب مع الاقمار ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما
بين المشرق والشمال كانت يصغر جرمها وتضعف ضوؤها
بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل
في الجهة المذكورة قدر رمح وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير
تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكان حركة ذوات
الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال
من المعدل وتارة الى الجنوب او الى الشرق لانها على ما شاهدنا
تتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية
مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى
الجنوب والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا
تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة
بتحرك بحركتها باطل والا لزم ان تتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه
بجالس السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة
لها طبقة واحدة اذ ما يخالطها منها مع الهواء عدة ما في طبقات

الهواء

للهواء عدة ما في طبقات الهواء قوية على احالة المركب اليها
قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما روي
عن الحيوان الذي يسمى سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار
لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء المجاور لانا انما نحس برده
لانه ممتزج بالابخرة تختلط به من الماء رطب بشهادة الحس
شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى لما
يمتزج منه مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل
ويتكون منها كواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبههما من
الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب
الثالثة الهواء البارد بما يخالط من الابخرة المائية ولا يصل اليه
اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ
السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور
للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة
برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب
بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يرى
فيه من مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما كما في الزجاج
محيط بثلثة ارباع من الارض تقريبا له طبقة واحدة
والارض باردة لانها لو خليت طبعها ولم يسخن بسبب غريب ظهر
عنها برد محسوس وفيه نظر اذ لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك
اذ لا تم خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما
قيل من انها كثيفة وما ذلك الا لبرد تقابل هي ابرد من الماء لانها

ابو البركات البغدادي

لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لفرط وصوله
الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع
ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الا يرى ان من امر يده على
النار بسرعة سلمت وان امرها على النحاس المذاب احترقت وقوله
بانه يجوز ان يكون كثافتها ليبوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة
في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم
فلانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت
فاما ان يتحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول
او الثاني يلزم عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والتالي باطل وان كان
الثالث لزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدأ ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه
وايضا لزم ان يكون حركة المرمي الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمي
بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة
المرمي اسرع من حركتها واما اذا تساويا فلزم ان لا يتحرك المرمي اذا
توافقتا في الجهة ويتحرك بسرعة اذا تخالفتا واذا كان حركته ابطأ
من حركتها لزم ان يتحرك المرمي الى خلاف جهة ما رمي اليها فاذا فرض شخصان
متساويان في القوة قد رميا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها
والآخر الى خلافها لزم ان يرى حركتا الحجرين كلتاهما الى جهة واحدة
مختلفتين بالسرعة والبطء واللوازم باسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم
انما يلزم لو لم يشايعها الهواء في حركتها كما يشايع الاثير الفلك
قلنا لزم منه ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان في
الهواء من سمت خط واحد على الارض لخط من خطوط انصاف النهار

على ذلك

على ذلك الخط لان ذلك الهواء يحركه الكبير اقل من تحريكه الصغير فظهر
بطلان ما ذهب قوم من الاوائل من ان للارض حركة وضعية من المغرب
الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب
حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون
الجسم الواحد متحركا في حالة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كان
احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الا الى الارض لاختلافها
فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها المتحركة بهذه
الحركة وبسببها يرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء
متحركة والشط ساكن وانا نتخيل حركة الشط الى الجانب
المضاد للجانب الذي يتحرك اليه السفينة والجواب عن الوجه
الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدأ ميل
مستقيم وعن الثاني ان المراد بمشايعة الهواء مشايعة مع جميع
ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شيء
من المفاسد شفافة اقول الحكم بتشفيف الارض يوجب الحكم
بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض
فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل طغيان العلم وتفسير الشفاف
بما لا لون له ولا منور كما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم
واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب المتقدمين ولا اللغة
قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا اي
رق حتى يرى ما خلفه وثوب شفيف وشف اي رقيق وشف
جسمه يشف شفوفا اي نحل لها ثلث طبقات الاولى الارض التي لط

بغيرها التي يتولد منها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة من حيث انها يتركب منها المركبات يسمى اسطقسات ومن حيث انها ينحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بتضدها عالم الكون والفساد يسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر يسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية واما النارية فلا بد منها للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر وقسر كره لا يتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول الصورة النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى لاكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بغيرها من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفي ولا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها يحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة لا يتم وذلك الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فيكون مسبوقا بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظاهر لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون

قديمة واما المتولدة فتحمل للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ست احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة هي ان يكون المنفعل فيها اما المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا هو الكيفية لان الانفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا فالعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فيفعل الكيفية فينكسر صرافة كيفيتها فيحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج يعني ان الكيفية المزاجية في الكل اي الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل في الجزء الاخر اي تساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي بمعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلهما بمعنى ان يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون

في المادة

غير متناهية لان العقل ان لاحظها جميعا بهذا التفصيل ولا يلاحظ ذلك بهذا النظر اما اذا لاحظ جميع افراده مجملا ...

ان يكون الفاعل هو الصورة لا الكيفية قوله الماء الحار اذا امتزج
بالماء البارد انكسرت برودته وليس مثل صورة مسخنة قلنا ثم
فان صورة الماء هناك يفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد
بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية
فان صورة كل عنصر يفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية
سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية و اما ثانيا فلان انفعال المادة
ههنا ليس الا استحالتها في كيفياتها اذا كانت المادة منفعلة في
الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فلكان الاشكال الوارد على انفعال
الكيفية بحسب الكيفية باقيا بحاله وقد يوجه هذه العبارة اخرى فيقول انفعال
مادة احديهما عن الكيفية الاخرى ليس الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية
الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة
المنفعلة ثم نقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل
الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما
واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة
في مادة الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة
في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان التحقيق ههنا ان يلتزم جواز كون
كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة
هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم يكن
كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم
الدور ثم انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغيير العبارة عبارة
عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور

كون

كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون الى ان
الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على
صغار او كيفياتها متصغرة متماسة معدّ تام لزوال تلك الكيفيات والعدم
ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدا على تلك العناصر او يقال بعلتين
ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفياتها والكيفية ٥٢
المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه
عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام
الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع
الالزام بكون الكاسر منكسرا او المنكسر كاسرا او كون المعدوم مؤثرا
ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الاولى
بلا فعل وانفعال تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة
متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور
الا باحالتها في كيفيتها فيستحيل الا كيفية قريبة من الكيفية المعدة
فتنتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب
بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر
سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة الكيفية لا نفسها
البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة
لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس
برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة البرودة
بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البارد اذا امتزج
بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها فانه ولو كان

كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب
الاطباء وبندفع عنهم ما ذكر من المحال على كل واحد من شقي
الترديد اما عن الاول فهو ان يكون الانكساران معا
فانه لا يمتنع بقاء الكاسرين حال حصول الانكسارين
لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس
كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعد ضرورة ان هذه
الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن الثاني
فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا
لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد يكسر سورة محدثها
على ما بينا من الاستشهاد اقول لا يخفى على المتامل العارف
بمعنى انكسار سورة الكيفية الشي فان معناه ان يستحيل
ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وتحقيقه ذلك
ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحصل له الكيفية الضعيفة
ان الحق لازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم
ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار
ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر فعدمتين ايضا في تلك
الحال تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين
متقدما على الاخر لزم ان تعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة
بعد انعدامها ليصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار
سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار
لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى

الضعف

اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود
تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فيكسر سورة تلك
الحرارة ولا سبب هناك مقتض لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة
النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لا يقال
الحرارة الكاسرة يمنعها عن مقتضاها لانا نقول فح يلزم الدور لان
البرودة الزايلة لا يعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول
الحرارة الا بعد عود البرودة الشديدة الزايلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم
لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزايلة واما اذا كان
الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا يكسر
سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ
صور البسايط اشارة الى بطلان مذهب اخترع في زمان قريب
من زمان الشيخ قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا
مذهبا غريبا قالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها من
بعض تادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته
الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة
فمنهم من جعل الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة
اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بان الامتزاج حينئذ بل
هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها
واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الممتزجات
بين المتخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات
وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات

جواب عن سوال كانه قيل اذا كان في كل واحد من الاركان جميع الطبايع النوعية ... فلم يسمى باسم واحد منها ... وانما يسمى به

على ما ذكرتموه اذ لم ... على بطلانه وبحكم ان القول بالمزاج مبني على القول بالكون لان الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء التي الى الطف المركبات لا تنحط عن الاثير بل تكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحاب القايلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شئ منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ما كان كامنا ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا بعد ما كان غالبا وظاهرا او بارزا ومنهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا الكل حار نارية الطيف ويفترقان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم امتناع كون شئ لا عن شئ وامتناع صيرورة شئ شيئا اخر والشيخ لما فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل من خشبة الغضا وتبقى في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها

على سبيل الكمون وغير محرقة اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود تلك جميع النارية التي انفصلت عنها حال الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذايب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما هي لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هيهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن البدن عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المص بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله نقضوا مذهبهم والزمهم الاقرار بالمزاج وعلى بطلان المذهب الثاني بحجتين من المشاهدة الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة تمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشئ الصلب الذي يحك مثل حماسة عنيفة كخشبتين متماستين بالشدة فان المحكوك منها تحمى بل تحترق من غير نار فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمخضخض وهو الذي يجعل في اناء من الهواء فيه فانه يسخن لا محالة لان الحركة الشديدة المقتضية لرد القوام وتخلخله تقتضي السخونة ايضا

ببل الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا اذ يتسخن
ايضا الثاني ان المائعين المتشابهين اذا اسخنا في انائين احدهما
مستحصف اي محكم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج
والمسامات الضيقة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في
المائع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ
فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم
المفدوم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا
بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به منه
اذ التداخل محال وليس كذلك الرابع القماقم الصياح اذا ملئت ماء وشد
راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر ما فيها
نارا او تصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب لحدوث السخونة والنار
في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء عنها فدل على الاستحالة
والكمون معا هذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد يبرد
ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع بل تنزل بالطبع ولا
قاسر هناك فاذن هو الاستحالة ثم تختلف الامزجة في الاعتدال
بحسب قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر
المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستوت
على كيفية وحدانية صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدأ الذي هو
احدي الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض عليها
ما يحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا الى
الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة

وبذلك يتفاوت ما لها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فتتفاوت
الصورة الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج
عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة
ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر
آثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة
اشرف واشبه بالمبدأ الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص
يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة
غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات
مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن
ذلك النوع يعني ان كل نوع لمزاج يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه
لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد
كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وساير الكيفيات المتقابلة
بحسب اسبابه المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج مخصوص بين طرفي افراط
وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل
على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى
عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد
معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان
بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان
هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه
لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك
المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة

لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل
والا فهو غير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة
اقسام الخارج نحو الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة
فقط او اليبوسة فقط واما خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين ولا
يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في
البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج
عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن
وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية
متفاوتة فلا تقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض
من الامور المتقاومة بعضا آخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق والتوجه
الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال
فانه يستدعي مدة لانتقالها من كيفية الى اخرى فلا يحصل هناك مزاج لتوقفه
على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع
الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء
في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فتتمانع
الاجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج
بتفاعلها فيتم بذلك وجود المعتدل واما الامتناع فلا يكفي
وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتض
سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل
بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان
طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد البسايط للزوم الترجيح من غير مرجح

والامكان

والامكان آخر غيره والا لزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان
يحصل له صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان بعض البسائط وايضا لزوم الخلاء
قبل حدوث المركب ممنوع لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق
المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا او مكانا قسريا
لبعض البسائط قد شغله بالتخلخل قسرا والضرورة بطلان الخلاء وايضا يجوز ان
مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد على
الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب متساوي ميول البسائط
لا على امتناع وجود مركب متساوي مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والمعتدل هنا هو الثاني دون الاول اذ لو
كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في
الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن
ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون ميول البسائط متفاوتة بحسب تفاوتها
في الكم والوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها عن امكنتها الطبيعية على ما
نقلنا من كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر فيما
وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بحاله
مثلا شأن الاسد الجرأة والاقدام وشأن الارنب الخوف والجبن
فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول
يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي والطبي والاول
مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل
بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن الاعتدال
بكيفية واحدة من الاربعة فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما

بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر او ارطب او احر وايبس او ابرد وارطب وابرد وايبس فيبقى لو هي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الرأي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فعلى وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالمزاج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ويلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثم زيادة كل على الاخرى وهنا على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربع اعني الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين اما الحارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تنضرب في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة فهي اربعة تنضرب في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها

وزيادة

وزيادة الكل مع الثلث مع نقصان الاخيرتين ونقصان كل مع زيادة الاخيرتين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنتين اما الفاعلتان والمنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثمانية وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وكل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان او بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خطأ منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية واحدة زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج عن الكيفيات الاربع فانتقض بذلك لاهمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات الاربع على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت [illegible] كان مزاجه

مع نقصان الآخرين … لان الاثنين

معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة
والباردة عشرة اي الحارة ثنتين والباردة عشرة الى غير ذلك مما روعي
فيه تلك النسبة اذ امكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور
بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي
لان تكون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج
معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان تكون الحرارة اقل من الضعف فتكون
ابرد مما ينبغي او اكثر فتكون احر مما ينبغي نظرا الى الخارج عن الاعتدال
الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك الفصل الثالث
في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام وانجر البحث
عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام
فقال ويشترك في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية
الابعاد ووجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته
بمثله مع فرض نقصانه يعني يمتنع وجود بعد غير متناهية لان ما فرض له
ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناهية يلزم ان
يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون
محالا واما قلنا كل ما فرض انه غير متناه يلزم التناهي لان ما فرض انه غير متناه
اذا قيس بمثله بما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان يفرض
من مبدا معين خطا غير متناه ونفرض خطا آخر غير متناه ايضا من مبدا ذلك
الخط بذراع مثلا ثم تطبق الثاني على الاول فلا بد ان ينقطع الثاني والا يلزم
ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني ان يكون متناهيا والا
زائد عليه بقدر متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير

لا تناهيهما وهو محال وهذا هو البرهان التطبيقي المذكور في ابطال التسلسل وقد مر
الكلام فيه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية بما
اشتملا عليه مع وجوب اتصاف التناهي به هذا برهان آخر
تقريره ان كل زاوية فان لكل ضلعيها نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعني الى البعد ما بينهما
وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا كان البعد ما بينهما
ع ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا
ثلثين كان ثلثة اذرع وعلى هذا القياس اعني حفظ نسبتهما الى البعد ما بينهما
ولا شك ان البعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين واذا ذهب الضلعان
الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا
الفرض الى المتناهي اعني الامتداد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي
اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني البعد ما بين ضلعين الذاهبين
الى غير النهاية هف وقيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية
لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع
بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعدين بين الضلعين بحسب تزايد
الضلعين اي اذا كان طول كل ضلع من الضلعين ذراعا يكون البعد
بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع
وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين
متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا
على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لما واتهما البعد ما بينهما
الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى

بالترسي وهو ان يفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل يفرض محيط دايرة وتقسم ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدايرة وهي اقطارها ويحصل عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قايمة لان المركز بل كل نقطة يفرض على سطح يحيط به اربع قوايم وقد قسمت هنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة منها ثلثي قايمة يحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من كل من الضلعين خطان متساويان ووصل بين الضلعين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقايمتين فلما كان احديهما اعني التي بين الضلعين ثلثي قايمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قايمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما عشرا ايضا واذا امتدا مائة كان الانفراج مائة وهكذا فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا تناهي محصورا بين حاصرين وانه محال قطعا ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد واقول لا يخفى على المتامل ان كلام الفاضل

الاول

الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين والانفراج بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها مقدار ثلثي القايمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لم يقيد بالمساواة ممنوعة وان زاد الترسي وهو ان يفرض خطين منفرجين كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذراع بعد امتدادهما ذراعا وبقدر ذراعين بعد امتدادهما ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة اشتهر ببرهان الترسي فهو القايل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي محل بحث وان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشار الى القيود التي لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين على ما ذكرناه في شرح كلام المصنف انما يدلان على امتناع لاتناهي الابعاد في جميع الجهات او من جهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جوز تجويز اسطوانة غير متناهية لم يتم ذلك ويرد على جميعها ان الاشياء انما نشات من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد وعدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما منتهيان بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الحاصرين وذلك الواصل واتحاد الحدود انتفاء القسمة فيدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد له من

لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السوآء ولما جاز على كل جسم ما يجوز
على الآخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل
من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء
الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد
يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض
ملتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه ان
انما يصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد
منها بكل ما عداه فاما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب والاخذ بالظن وثانيها
انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في
الماهية واجيب بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة والارضية
وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابراهيم عليه السلام لا
يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله خلق في بدن
ابراهيم عليه السلام كيفية عند ما يستلذ بحرارة النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير
تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية
لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان
الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فتكون متساوية
في الماهية واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه
وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات وقال
المص في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم مع اختلاف الاقوال فيه واحد
عند كل قوم بلا وقوع الفرق فيه ولذلك اتفق الكل عليه فان المختلفات
اذا اجمعت في حد واحد وقع في التقسيم ضرورة كما يقال الجسم اما القابل

للابعاد



للابعاد الثلثة او المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول
بنى لفها التي لف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف
المفهوم من الحد فالمص توهم ان المراد تماثلها التي دلنا في مفهوم الحد وان
كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والضرورة قضت ببقائها
وذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة فان كتبنا
وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات
بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا بمعنى انا نحس بشاهدها باقية لان
الاعراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض
وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله
هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على
ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض
اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان
جاريا في الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحة بقائها فالتزم
انها لا تبقى زمانين وانما يتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قائل بذلك لانه
قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وان لا ضد للاجسام حتى تقولوا انه
ينتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القيامة فلا بد له من القول
بانه لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال المص ان هذا النقل عن النظام غير معتمد
فقد قيل انه قال يحتاج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة
الى انه لا يقول ببقائها اي توهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كذلك
لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما
قصده من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة

اى الطعوم والمرئية اى الالوان والاضواء والمشمومة اى الروايح كالهواء
فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لانحس بها وعدم الاحساس بما من شانه ان يحس
من غير مانع يقتضى النفى والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابى الحسن
الاشعرى خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعنى لما امتنع خلو الجسم عن
الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف
على ما بعده وقال كما امتنع الخلو عن اللون بعد الاتصاف فان العادة قد جرت بتحلى
الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ويمنع العيار
الاول بخلو حكمى الكون واللون عن الجامع والقياس الثانى بالفرق بين الصورتين
وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف
لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم فى الاصل وقلنا
بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل فى امثال هذه المباحث
التى يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا
ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو مرئى حتى اختلفوا فى ان
الاجسام هل هى مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها
بل المرئى اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام
والا لرئى الهواء لكنه غير مرئى لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة الاحساس
يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة فى الجهات اعنى الاجسام فهى مرئية
ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المص هذا
المذهب وادعى الضرورة فى ذلك واشار الى الجواب عما قالوا فى الهواء من
انه غير مرئى لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة
بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز

ان يكون عرضا لانه يثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التى لا تتجزى
فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض
باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما
ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول
نفس الجوهر والطويل مرئى فالجوهر مرئى وضعفه ظاهر والاجسام
كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة
فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله
وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا
وكل منهما حادث وهو ظاهر اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضى
المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى حالة
اخرى فلا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا سبق
زمانى حيث لم يجتمع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا
مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق
ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض عليه
بانكم ان اردتم ان الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضى ان يكون ماهيتها
مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم به انها تقتضى ان يكون كل جزئى وفرد منها
مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضى حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات
متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى النهاية ويكون ماهية
الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الاجزاء التى كل واحد منها حادث ولا يلزم من
مسبوقية كل واحد منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشى آخر غير الجزئيات على معنى
انه لا يوجد مع ذلك الغير شى من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا

من حدوث الاجسام اعنى بسائطها واذا ثبت حدوث المادة ايضا ثبت حدوث الصورة
لان الصورة لا تنفك عنها اذ لو كان كل منهما حادثا كان المجموع ايضا حادثا ولو كان المجموع من جزئيات
الماهية حادثا كانت الماهية ايضا حادثة وثانيهما طريق التطبيق وقد عرفته في مبحث ابطال التسلسل
وتقريره ههنا ان نقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض جزءا معينا منها كالدورة
المعينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بقدر متناه كعشر دورات
مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين في الكلام الى اخره على ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق ما دل
على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا وثالثها طريق التضايف وتقريره ان الحركة
لما كان من جزئيها البعض سابقا والبعض مسبوقا ولتجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة
ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى لا بداية
جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير من السلسلة التي لا نهاية لها موصوفة بالمسبوقية
والتي موصوفة بالسابقية وكل واحد من جزء انها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية
معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة بالكل سابقا
مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقيات ازيد من عدد السابقيات بواحد
وانه قبيح لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود ذهنا وفيهما في العدد وايضا
يكون بازاء كل واحد منهما من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله
واللازم باطل اما الملازمة فلان وجودي وكل وجودي قديم ممتنع زواله على ما مر لانه اما
واجب لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات دفعا للتسلسل
ولا يكون ذلك الموجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان
لم يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم
عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان

حادثا مسبوقا بذلك الغير ويجب عنه ثانيا باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي ان تكون
ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر منقضي ومن امر متحصل
لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق
بالامر المنقضي وماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية
الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل
بانفسها لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي
من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي مسبوقية
فرد من ماهية الحركة بغيره فضلا عن مسبوقية الماهية بغيرها من الماهيات وهذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي
الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة لا جزء
وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات
تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل والا لوجدت في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع
وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه قبيح ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا
مخصوصا يجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها اجتمع مع عدمه فيلزم اجتماع
النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب منها بخلاف وجوداتها
فان لها بداية وترتبا فليس تعرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي
لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها
حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين
اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وثالثها بابطال النسبة المساوية اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية
للحركة وذلك يعين ما سيذكر في التتمة من الدلائل على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول
الحق ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف فيما لنا ههنا ولا حاجة الى الاستدلال
على حدوث ماهيتها فانه يستقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه

اعني حدوث الحركات وتناهيها

القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما فيعود الكلام
فيه وفي صدوره عن الوجب مع هو بشرطا او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب
عن الوجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور الموجودة المترتبة معا فلو عدم هذا الصادر
المنتهى اليه عدم الوجب بعد واذا امتنع عدم الشرط مع امتناع عدم الوجب امتنع عدم
مشروطه ايضا وهذا الا القديم الذي كلامنا فيه هو المط واما بطلان اللازم فى
لاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكما تنحصر في الفلكيات وحركتها واجبة
عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل
فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فيصح
ان يماس ببعضها ما يماس ببعضه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح
بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع ويعترض عليه
بوجوه احدها انا لا نم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما شانه ان يكون
متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية تجوز زوالها
كاعدام الحوادث اليومية وجميع ذلك ان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس
فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون واتصافهما بالعوارض الخارجية فيكون
السكون موجودا كالحركة وقد يعترض بتغيير الدليل فيق لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين
اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى النهاية واللازم
بقسميه اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق بآخر
يلزم الاول والا يلزم حصول الجسم في الكون والازم الثاني وهو ظاهر واما بطلان القسم الاول
فبما بينا من حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف
وثانيها انا لا نم ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه وثالثها انا لا نم
ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه

عن الوجب لا يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم الحادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث
زال السكون لزوال الشرط لا لزوال الوجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم
الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يكون مستندا الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء او
بواسطة ازلية كان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء او
بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيمتنع زواله فالزوال الوجب اعني العدم الواجب المنتهى
اليه استناد فالمحذور لازم لم يندفع قلنا الازلية الممكنة جاز ان يستند كل
واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدمات
الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك تسلسلا محالا واما تناهي جزئيات
جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق مثلا فقد مر في بحث ابطال
التسلسل اقول قد حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال
انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركة يمكن ان يكون غير متناهية
وجزئيات السكون ايضا اذ لم يجتمع في الوجود ولو صح كل حادث بالاضافتين
المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى
فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل آخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين
المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران
مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة
من الآن مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه
لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في
الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها على المتصف
بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع
فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد الحادث

الآن مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض و الا لزم عدد المسبوقية الواحدة
فدون اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة
عليها بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يكون ما فرض انه غير متناه متناهيا هف و
الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قدر مؤونة في تحصيل الجملتين كانهما حصلتا في
الخارج بلا عمل متناه وقد مر مثل ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل احد من السلسلة علة باعتبار
ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما الجملة العلية والاخرى الجملة المعلولية
والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية
لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث
لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا
مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض لا بها اي بدون ذلك بناء
على ان المجردات لم تثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده فينحصر
الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبتت
حدوثها اي الاعراض باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد
ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام
لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف
عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من
الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع ذلك الاوقات الى الحادث واختصاصه بوقت
معين كاف في الحادث الاول فيلزم التسلسل والجواب ان حدوثها لا يتوقف
على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل
ولتخصص الحدث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام
بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت

فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان
هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا
بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء الوقوع الاثر من الاحكام الوهمية في الامور
المفروضة الصرفة وانها غير مقبولة اصلا واقول فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تمامه
انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان
هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه
من الاوقات التي بعده ترجيح من غير مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك
الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر
حادث مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص المرجح واورد عليه ان ذلك
التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به
الذي لكونه وجوده بهذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص حدوثه بوقت
دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات
باسرها لا يقال تعلق الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين
في ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا
نقول فح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق
الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه متعلق آخر حادث
وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع
كونه محالا مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى امر
الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى امر مخصص
بوقت حدوثه فيل لو صح دليلهم هذا لزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان
الدليل بعينه فيه لان الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية

والانفصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى النهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف
التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول ولو سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة
فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى النهاية فيكون
حدوث العالم الجسماني عن المبدأ القديم مسبوقا بالحوادث المتعاقبة كما في الحوادث
اليومية فان قيل الشروط المتعاقبة انما يتصور في مادة تتزايد استعدادها بتوارد
تلك الشروط عليها للقبول للحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض
عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس بمادة حتى يتصور توارد
الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نم ان الشروط والحوادث المتعاقبة
انما يتصور في المادة والماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة ولواحقها وكل
سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل
الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل
والترك انما يفعل بقصد وميل فلا يختار احد الشيئين ولا يميل اليه الا اذا كان هناك
ما يرجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان بالايجاد محصلا
لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فيجب
ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما فيلزم
تنبيه عليه ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بوسائط
قديمة اليه واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير النهاية فلا كالحوادث
اليومية على رأي الحكماء الا انه يستلزم التسلسل في الحوادث التي يخالف رأي المتكلم
والجواب انا لا نم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به ترجيح الايجاد
على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه لا لمرجح عند بعضهم فان الاشاعرة ومن
اقتفى اثرهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يعود اليه لذلك

لكنهم القول

لكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد و
والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي
الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور الترجيح فيها وفرقوا
بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح قالوا ترجح احد المتساويين على الآخر
من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف ولو جوزناه انسد
باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح داع لامر غير ذات متصف بالترجيح
فليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض
عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما
مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدى الارادتين
دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام
اليها ولزم التسلسل في الارادات فان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا سبب ولئن قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات
لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض
عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه ممتنع لتعاليه عن المنافع والمضار
فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء
فقد زعموا انه لو فعل لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار
بهذا المعنى عنه تعالى وانما نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار
بمعنى كونه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل
الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت
الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسل المواد ويلزم من
قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة

اي من غير مرجح

فيلزم تقدم الجسم الجواب ان الجسم البسيط كما هو عند الحس والمادة متنقية ولئن
سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا
مقدماته ولا نم ايضا انها لا يخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان
قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع معها القبل مع البعد وهو السبق الزماني فيكون
الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي
هو مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نم ان الزمان موجود
حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما مر هنا ولو سلم فتلك القبلية لا يستدعي
زمانا فان اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان
وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واقسامه الفصل الرابع في الجواهر المجردة
اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت
دليل على امتناعه وما يتوهم انه لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم
تركب ذات الباري من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو مح ففاسد لان المشاركة
في العوارض سيما في السلوب والاضافات لا يقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده
مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه اربعة بيان الاول
منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل
واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل
فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون
هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه لزم ان يصدر ايضا
عن الواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري تعالى واحد من جميع
الجهات لا كثرة فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة
والنفس لا يمكن ان يكون احديهما هي الصادرة الاولى فلان كلا واحد منهما مشروط

في تأثيرها بالمادة اما الصورة فلان تأثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على
المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالآلات جسمانية فلو كان المعلول الاول
هو احديهما لكانت سابقة في تأثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون
معلولة لها اما ابتداء او بوسايط لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم
تعدد اثاره تعالى ولا يجوز ان يكون شيء منهما سابقا في تأثيرها على المادة اذ لا سبق للمشروط
في تأثيره بما فرض لاحقا عليه وذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق
للمشروط باللاحق في تأثيره اي لا سبق للمشروط وهو الصورة او النفس
في تأثيره بما فرض لاحقا في المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان
العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان
هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة لموضوعه كما مر
ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله
او وجوده اي لا سبق للمشروط وهو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني
الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا يصلح
للتأثير لانها هي القابلة فقط ولو كانت هي المعلول لما انتفت عنه صلاحية التأثير
والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه اي
كقولهم والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون
هو المادة وتذكير الضمير فيه باعتبار تأويل المادة بالمحل ووجد في بعض النسخ بدل
قوله والا لما انتفت قوله ولا لما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله للمشروط اي
المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان يكون سابقا على ما عداها لا على ما سواها
من المعلولات لاستنادها اليها اما ابتداء او بواسطة ولا سبق لما انتفت صلاحية
التأثير عنه فلا يكون هي سابقة عليها اقول تلخيص هذا الدليل ان اول صادر عنه تعالى

موقوف بر

63

الدليل الاول على اثبات العقل

واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم
والتاثير في الهيولى والاستقلال به في الصورة والنفس بالوجود في العرض لان
المؤثر محض راشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك انا لا نم ان البارئ تعالى من
جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة
كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت
امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا للتاثير فيتعدد اثاره كما جوزتم تعدد
اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نم ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نم ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة
في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون المعلول الاول ولو سلم فلا نم ان الهيولى
في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون المعلول الاول وما قلتم في
ابطاله من انها لا تصلح للتاثير فهو مم لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع
ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة
في معلولها وتمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول
هذا الامتناع مم وقد تكلمنا على دليله كما مر فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة
واحدة فلم لا يجوز ان يكون المادة قابلة لما بذاتها وفاعلة بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نم
ان اول ما صدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة فلم لا يجوز ان يكون صفة
من صفات الواجب ومنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم
فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى
والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر
من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا الا ان المتحيز بالذات

الى المكان هو الجوهر الممتد في الجهات اي الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محلها و
يحل في محلها فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس
لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا وهو المطلوب هنا وكونه مركبا لا
يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل في التاثير لزم استقلال النفس به فان
استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التاثير الى
امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب
ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة فيجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او
صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الهيولى ولو سلم فلا نم ان النفس لا يؤثر الا بالة
جسمانية بل قد يؤثر بذاتها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من
هذا القبيل على ما مر جوابه فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل
ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع
افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون
الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة وقولهم
استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل آخر على
اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي يفرض
اولى بما هو عليه من الوضع بحسب طبيعتها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة
فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من طبايع الاجزاء
المفروضة فالنقل عنه جايزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما سبق فيجوز
ان يكون في طبايعها ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يمكن في طبايعها
الا الميل المستدير ولا امكن ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدا
فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يعقل
التحريك القسري فلا بد فيه من مبدا ميل طبيعي ومع وجود مبدا الميل المستدير في الجرم البسيط

يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة
لا يتصور ان تكون مقتضية لتحصيل شيء ولما يعوق عنه اليه والعائق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا
عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا وهو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير
ويمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا او فيه ميل الى الاستدارة
فقط لا يمتنع عن الحركة المستديرة ولما وجد فيه مبدأ الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل
فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في
الفلك ميلا طبيعيا الى الحركة فلا يكون حركة قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما
ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة تطلب وضعا ما
وتتركه وطلب شيء وتركه لا يتصور بدون ارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف
الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون
طالبا لشيء وتاركا له وان كانا في وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركه
المط بالطبع نفس الحركة فتكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة
لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير فتعين ان يكون ارادية
فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادته تستلزم
التشبه بالكامل اي الذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون
للمريد مط ممكن الحصول لان طلب المح مح اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان
طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر
غضب وهما على الفلك مح لان لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة
ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تتخرق ولا تلتئم ولا تتكون
ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حالة
الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين
الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفته او نيل

تشبه

احديهما او الامكان لتعلق بالمط وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع
الحركة لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع
طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شانه فيلزم
الانقطاع لكن انقطاع الحركة مح لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم
مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله او طلب
الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اي طلب غير الممكن مح اراد
بالحاصل بالفعل ما نال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا
بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل التشبه بالمط
ولا يجوز ان يكون تشبهها مستقرا والا لزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبهها غير
مستقر اي تشبهها بجزئيات بحيث ينقضي تشبه ويحصل اخر ويجب ان يتحفظ ذلك
بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المط حصول تشبهات
غير متناهية بتحصيل بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون
المط موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية بحركة الفلك فيستخرج
بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل الكل ويقع التشبه بالمط الذي
هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل بزواله اخر فيزول تشبه
ويحصل اخر ويحفظ كل منها بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب
والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول ونوقض
الحجة بتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على
على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوثها وايضا موقوف على
حصر اقسام الطلب فيما ذكر وهو ممنوع فانا لا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب
او للدفع ولم لا يجوز ان يكون لمعرفته او لتشبه به او غير ذلك مع المنازعة في المنافع

طلب الحيز اي لا نم ان طلب المحاذي وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة
للفلك لا تقتضي امورا مختلفة فلان بعض الاجزاء تقتضي ان يكون بقرب القطبين
وبعضها يقتضي ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان
ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فممنوع بان نسبة الفاعل
الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل ابتنى كثير من قواعدهم فلو سلم فلا نم ان عدم الوجوب
الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز الانفكاك عنه لجواز ان يلحق
جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح
ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء الى طبايعها لا يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز
عليه الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة اثرا عايقا خارجا عن طبايع
الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العايق الخارجي بعد هذا في الميل المستقيم والقسر
نعم يرد ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك
لا يستلزم جواز الحركة عليها لجواز زواله بالحركة بغير ما حما عن الوضع بالنسبة اليه لان
استلزام الجواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها ظاهر لا سترة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها
بالنظر الى طبايعها لكانت ممنوعة بالنظر اليها وممتنع حركتها بالنظر الى طبايعها
عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها وسكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء
فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف والتحقيق ان النصف
من الفلك فوق الاثير والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر
والمركبات لما لا تعين اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة
الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذلك النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يابى عن
الفوقية والا لزم خصا مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتها يجوز ان يصير
الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا بجواز الحركة عليها فالمفروض ان تا تحت

الفلك

الفلك لا يتبدل عن حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة
فبطل ما بنيتم عليه من امتناع العايق الخارجي ومن امتناع الالتيام والخرق
والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة
القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي ولو سلم فلا نم ان العايق عن الحركة المستديرة
لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العايق ذا ميل مستدير مساو لما
في القوة مخالف له في الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد مبدأ الميل وعدم العايق لزم
وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدأ لانتفاء شرط كعدم الحالة
الملايمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم حصول ذات المط او صفته حصول اليأس ولان
يلزم انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المط او صفة اخرى غير قار فيحفظ
نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المط التشبه بالمبدأ
الواجب فلم لا يجوز ان يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف
لقوابل في النوع او لاختلاف كمال التشبه في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم
ان المط الموصوف بصفات كمالية غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الانفكاك(?)
بيان عدم الاستعداد دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع(?)
او علل الادنى بالاضعف دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم الاول
موجود موجده لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان
الافلاك والعناصر يحتوي بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان
علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر
فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي وجود في تلك المرتبة ضرورة تأخره بالذات
عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل امكانه لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل
الحاوي وجود المحوي في داخله مستلزم امر بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر فـ

لما مر فهو امر مفارق في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل والاول محال لما مر فتعين
الثاني وهو المطلوب قوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور
تقريره انا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا
بالذات فيجب ان يجب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما
بالذات والآخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير والممتنع ارتفاع الواجب
بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر
لامكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذ التحقيق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني
وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا وقع في نفس الامر فالمنافي الآخر اعني وجوب عدم الخلاء
بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس بممتنع بالذات و
انما قال دليلا على المنع حتى صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء
بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اريد بقولكم وجوب عدم الخلاء
لذاته يستلزم كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير انه ينافي كونه واجبا بالغير
الذي هو الحاوي فمسلم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم
الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع
في نفس الامر ممنوع فانا برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه
ينافي كونه واجبا بالغير مطلقا فلا نم ان المنافاة بينهما فان وجوب المحوي لعلة
اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة
ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجوب المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه
في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة
لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون
عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا

نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله يكون مملوا بالمحوي اذا وجد المحوي في
داخله انتفاء الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور
عدم الخلاء في داخله تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء في
داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن مفهوميهما وتقاربهما كالمتحدين ومثل هذين
المتلازمين لا يتخلف وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك
بينهما فاذا كان احدهما ممكنا بالغير وواجبا في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا بالغير وواجبا فيها
فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك فظهر ضرورة
ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون في مرتبة اصلا لان ما بالذات
لا يتخلف ولا يتخلف كذا التخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة
هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم
المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله
انتفى الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في
تلك المرتبة وجوب الى آخر ما تم البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى لانها
لا تنفك تحصلها عن صورة لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى واذا اعتبر وجود
الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتأخره بالذات عنها
ومثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه واعراضه القائمة به لا يمكن
ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوي كما لا سبيل الى كون الحاوي اشرف من المحوي
لكون البعض ما هو شانه ان يعد صغيرا واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار
ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يرتب في تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو
اخس واضعف واصغر وبمثل ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما تعلق بالمحوي
من الصور والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم الحاوي لا جسم ولا جسماني
فاستبان ان ... ان يكون

لم يكن هناك خلاء ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اذ افرض في الحيز
داخل المحوي كان المكان الذي هو سطح الباطن او البعد الموجود او الموهوم داخله
خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم
المحض او لم يكن محذورا اذ الشيء ليس بممتنع كما سبق فظهر ان امكان الخلاء
ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا
لوجوب المحوي بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي و
قولكم المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب بالذات ممنوع قولكم في بيانه اذ لو لم
يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما قلنا
امكان ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز
ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع الانفكاك بين ذات
الواجب تعالى ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي
جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه ان امكن ارتفاعه نظرا الى ذات
الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجود المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم
ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم
في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم
في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول
مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا و
الآخر مستحيلا بل لا نسلم الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما ذكر
في التقرير المذكور اعني فرض ارتفاع المحوي الحاوي معا فان احد المتلازمين
اعني عدم الخلاء متحقق فيهما مع انتفاء الملازم الآخر اعني وجود المحوي هذا وقد
يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي وبين

استلزامنا المحوي وجود وجود المحوي في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي
ليستلزم مطلق المحوي بل المحوي معين فالمحوي المعين ان استلزم عدم الخلاء
اللازم لعدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا
الملازمة بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان يكونا متساويين في مرتبة الوجوب فانا
قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والآخر واجبا
بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم
يجب ان يكونا بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الآخر في ذلك
الزمان البتة وان كان متاخرا عنه في الرتبة واما ان وجب احدهما في مرتبة
وجب الآخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدرك في البرهان
اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي ولم يجب
وجود المحوي بعد ذلك لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي
لم يجب ملء مقعر الحاوي واذا لم يجب ملء مقعر لم يجب عدم الخلاء بالضرورة واقول
ان اقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي لم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك
الزمان وجود المحوي فذلك ممنوع وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي
فذلك مسلم لكن لا يجدي نفعا لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت
ان ... من المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الهيولى
متاخرة عن الصورة قولهم هي شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم فمرجعها لا تشخصها وهي
التي يمكن ان يعتبر في وجودها في مرتبتها سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الحاوي اقوى واعظم من
المحوي اذ ربما كان المحوي اكثر تنحيا بحيث يزيد على الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم
منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا اعلم ان استبعادات الوهم المعتبرة في امثال المقامات
البرهانية دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة

لان تأثير المقارن لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في
صدق التأثير على المقارن الوضع والجسم قبل كل شيء ولا وجود له ولا لجزئه فضلا عن
ان يكون له وضع بالنسبة الى موجدهما فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته
وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب فان قيل
علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئه معا بل يجب ان يكون علة لجزء الاخير واجتماعه
مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة
قبل مع صورة جسمية اخرى ويكون جسما اخر الجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا
شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لتأثير
ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع
له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا ههنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتأثير بمعنى انها
لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل
جزء من اجزائه والا لكان فاعل الجزء الاخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من اجزاء
الممكنة فلا يكون مستقلا بالتأثير والجواب ان اشتراط الوضع في تأثير المقارن لم يثبت
وقد تكلمنا عليه واليه بعض افعال النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط
الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل اخر وهو
ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما جسما فيلزم صدور الكثير
عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان
نفسا فعلها مشروط بالجسم لكن الجسم الاول فتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثالث
فتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كل منهما لا يمكن ان يوجد
الا مع الاخر فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدا للجسم الاول اذ لو لم يوجد جزئي
واوجد الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخير الذي هو اثره اول الاجسام لتأخره عن الجسم الذي

لما وضع بالنسبة الى المؤثر المقارن فوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى

الكلام م

واوجد جسم ح

اصمى

انه بهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه ليس احد منهما علة للاخر والجواب بعد الوقوف على ما مر
من الاجوبة في الوجوه في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي
حياة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا
وقد يطلقون على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ الافاعيل من التغذية
والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية ويجعل النفس
الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي
حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اوليا كالسيف
للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف
وقولهم اول ليخرج به الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصيل النوع في نفسه كتوابع الكمال
الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع
في انفسها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج عنه صور الاجسام
الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات
اذ لا يصدر عنها افعالها بتوسط الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة اراد وا به ما يمكن
ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لانما
من شأنه العبارة اعني ما يكون حيوة بالقوة اذ يخرج عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية
يخرج نفس السماوية على رأي من يقول لان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما في الافلاك
الجزئية بمنزلة الالات له فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات
الارادية التي هي من افاعيل الحيوة تكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوانات
من التغذية والتنمية والتوليد والنشو والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات
فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على رأي من يقول ان لكل كرة نفسا والنهاية
من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بان

عن الوجوه الكثيرة من

لفظ النفس م

كفوره ور

بم

اي قيد ذي حياة بالقوة

بالبعد عن احسا ما يترقب من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد
ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد بها الافعال الصادرة عن آلة حسا
سواء توقف على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية
وان اريد بعضها دخل فيه صور البسايط العنصريات لانها يصدر عنها بعض ما يصدر عن الا
واجيب بان المراد البعض وصور العنصريات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الالي فانها
تفعل افعالها بدون توسط آلة فيها اما ثانيا فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي حيوة
بالقوة يخرج النفس السماوية لانه يتم لنا كمال اول لجسم طبيعي آلي من شانه ملا فرضية
والسماوية صالح لتعريفهما قد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بحسب اشتراك اللفظ اذ
الاول باعتبار الافعال المختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد ولذا قسمنا لها
رسم واحدا ولو تمّ مجرد انه فعل ما دخلت صور البسائط العنصريات وان اشترط القصد
والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية فلنا مبني هذا
التقرير على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية افعال
افعال ذات آلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل
ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه غير شامل لما اصطلح التحرير
على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل
انها مختلفة مع الارادة على اي على نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان
وان اريد ان تعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية و
الفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي يتغذى وينمو فقط اي لا يحس
ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي يحس ويتحرك بالارادة
فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات
ويستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي يعقل ذي ادراك

وكذا

[illegible] في تعريف النفس [illegible]
[illegible] بل [illegible]
[illegible] بان [illegible]
في تعريف النبات من حيث انه بان [illegible]
الا انهم من حيث النفس [illegible] النفس [illegible]
اعني معرفة الصانع تعالى بما له من صفات العلى ولذلك اشتهر فيما بين [illegible]
من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان ان النفس
الانسانية من الجواهر المغايرة للمزاج والبدن [illegible]
بالماهية في الافراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا يستقل في الادراك
ولا تفعل بالذات احساس بالآلات وتشارك النبات في قوى التغذية والتنمية
والتوليد وساير الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة
النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس هي المزاج الذي يتقوم
به اشياء البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج والتأليف بين
اضداد متنازعة الى الانفكاك اما بجبرها على الاجتماع والتأليف النفس يكون
حصول المزاج موقوفا على الالتئام والتأليف الموقوف على النفس فلو لم تكن النفس
مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة له اي شرط
فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدأ
بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى
فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب
بان نفس الابوين تقوم الجمع اجزاء الغذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لتصير ورتها انسانا وتصير المادة

بتلك القوة فنسياً ويكون من تلك القوة صورة حافظ المزاج المنى فقط كالصورة المعدنية ثم
ان المنى لما وقع فى الرحم تزايد كمالاتها بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان صار
لقبول النفس لصيرورته عنها مع حفظ المادة القوى النباتية فيجذب غذاء ويضيفه الى
تلك المادة فينمو ثم يتكامل البدن الى ان يستعد لقبول النفس لصيرورته عنها مع ما تقدم
الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول النفس الناطقة لصيرورته عنها جميع ما تقدم
مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع
بين جزء المنى اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظ
للتركيب ان المزاج الحاصل له فى الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف تلك الصورة
الفاعلة لقوى النباتية وان المزاج الى حصل بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة
التى هى نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل
ويتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التى هى نفس حيوانية للمولود ويتوقف
عليه تعلق النفس الناطقة التى هى مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل
فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هى موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق
عليه فلا يلزم دور اقول الذى يرشد الى النفس على المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس
بل يقول الامر الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ لآثار
تنسب نسبتها الى النفس وتنسبونها الى امر آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحده
يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو يجبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع الى
الحصول هذا المزاج الذى هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس
على النفس على ان ذلك الغير جائز غاية الامر ان يلزم كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها
لتعد المادة لفيضان اللاحقة عليها ولا محذور فى ذلك الثانى ان النفس والمزاج قد
يتمانعان فى الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي

الس‍كون

السكون كما فى الشىء على الارض يقتضى الحركة الى الجهة الاخرى كالصعود الى موضع عال والتمانع
فى الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين والى هذا اشار بقوله وللتمانع فى الاقتضاء وتحرير
عليه ان الممانع للنفس فى الحركة الى جهتها هو جزء البدن فانها لثقلها تميل
الى السفل فتمانع النفس فى الحركة على وجه الارض فى الصعود الى موضع عال واما المزاج
فانه جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة فى شىء منهما الثالث ان النفس يبقى عند
بطلان المزاج فان زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه
الى سن الشباب ولا شك ان النفس غير زايل والى هذا اشار بقوله وبطلان احدهما
مع ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعنى النفس
هو المزاج لم يحصل ادراك الملموس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت
كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم
بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن
واجزائه وقواه فقال وهى مغايرة لما يقع الغفلة عنه يعنى ان الانسان لا يغفل
عن ذاته اى لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته فى جميع حالاته وينبه على ذلك بان الانسان
اذا كان ذا فطرة صحيحة وراجع فى هذه الى الرؤية فى انه هل يذهل عن ثبوت ذاته
وكذا اذا انقطع حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يغرب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل
النايم والسكران ذاتهما فى حالة النوم والسكر ان يبقى ذلك التعقل عند ذكرهما عند زوال
العارض وهو يغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس يظهر ذلك
بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا
من اجزائه ولا يتماس اعضاؤه معلقا فى هواء طلق لا يقرعه حر ولا برد ولا يكون منه
اى انه يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن الخ وعن القوى والحواس مع كونه مدركا لذاته وثبوتها

فلا يكون ذاته شيئا منهما ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي الاجزاء الاصلية
الجسمانية التي هي جزء البدن ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية من
الاعراض والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائها الاصلية لكان
عالما بانها ماهي لا نقول يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز به عما عداها من سائر
الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز به
عما عداها ومغايرة لما تقع المشاركة به يريد ان يبين مغايرة النفس للجسمية الممتدة في
الجهات بانها مشتركة فيما بين اجسام ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره اقول فيه نظر
لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة
جسمية كلية فذلك مما لا شبهة فيه اذ لا تميز فكيف يحتاج الى بيان وان اراد الجسم المتشخص
فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين
مغايرتها للجميع ما ذكره من المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع فانها متبدلة
اما المزاج فانه قد يصير احر مما كان وابرد منه والنفس لم تتبدل اما البدن واعضائه
الجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر
الى آخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل اعترض عليه بان التبدل انما هو في الاجزاء
الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول انه منقوض بالحيوان
والنبات فان ذات الفرس المحسوس ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل
بالتحلل والاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوة وتحقيق الحق
في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما يشاهد من هيكله مع تشخصات تنجر الفصول عن تشخيصها وذلك
البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في
تشخصه كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول عمره الى آخره
الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة بالذات

الفصلية

بحقيقتها

والتبع

وان بالتبع فان قيل لما بين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه وقوتين انها ليست
بجسم الا لكانت عين البدن او جزءا منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن
خارجا عنه ولما بين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس تبين انها ليست
جسمانية ايضا فقوله عليه ما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره يجب ان نذكر ما يدفع
الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة
لتجردها عارضها يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم
ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية
قد يكون مشتركا بين كثيرين كالكليات التي نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين لكيف
بعين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين
وبيان الثاني ان النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم تكن مجردة لكانت الصورة
العقلية الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع
المعين يوجب اختصاص الحال فيه اعترض عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم
في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها
بل في مجردة فيلاحظها النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات في الات تعقل لجواز ان
يكون العلم مجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة الشيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان
لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون من
الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وبتقدير تسليم ان اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية
ان لا يكون في الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض
يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بالصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا يرى
ان الجسم متصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا تتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة
الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها في نفس الامر

تكون مجردة لانه لو لم يكن مجردة لكان مخصوصا
بوضع معين ومقدار معين واين معين

فيلاحظها

النفس

اولان

الا ان كان يتبه نعالى باثبات الوجود الذهنى على الوجه الذى تحقق فيما سلف اقول
ان الوجود الذهنى على ما حققناه ليس بارتسام الصورة فى الذهن بل بما ذكرنا ثم
الاستدلال بعدم انقسامها دليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة
غير منقسمة ولا شىء من الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط
لا ينقسم محلها الذى هو العاقل لها اعنى الناطقة غير منقسم الا لزم انقسام المعقول
الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل
الوحدة وغيرها من البسائط ايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت
مركبة من البسائط لان كل كثيرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدا لها
وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز
ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالمهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء
متشابهة فى المهية فتكون الصورة العقلية متشابهة لاجزائها فى تمام المهية ولا شك ان
ان كل واحد من هذه الاجزاء حاصل فى العقل بحصول الكل وان حصول المهية يتحقق بحصول
واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشىء الا حصول ماهيته فى العقل ففى الجزء الاول كفاية عن
الجزء الآخر فى المعقولية فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردا
عن العوارض المادية وقد ثبت ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة
عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها الا لم يكن مشتركا بينهما واما انها يجب ان تكون
مجردة عن جميع العوارض المادية فلما مر واما الكبرى فلان المادة اما جسم او ما يحل فيه
وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم مساواة
الصورة للمعلوم فى تمام المهية اقول ولو سلم فلا نسلم مساواتهما فى الانقسام وعدمه لانه
من لوازم الوجود الخارجى وليس من لوازم المهية حتى يلزم من التساوى فى المهية التساوى
فيه ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه

والبعد لانا نعلم ان كل مادى منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل يرد
عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شىء من المجردات منقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل
المهية المركبة فتنقسم لان انقسام الحال يستلزم انقسام المحل فهنا انقسام الحال
المستلزم لانقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية فلا نم
ان المهيات المركبة التى تعقلها منقسمة الى اجزاء مقدارية ودونها على ما يجى المقارنات
عن بعض ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات
متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل
والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما فى النفس الفلكية المنطبعة وهيولى
الاجسام العنصرية ولو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على المعقولات الغير المتناهية ان اردتم
بها انها لا تنتهى الى معقول الا وهى تقوى على آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك
فان القوى الخيالية مثلا لا تنتهى فى تصور الاشكال الى حد الا وهى تقوى على تصور شكل
آخر بعده وان عنيتم انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يراد
انها تتصور مفهوما كليا وتلاحظ افراده الغير المتناهية فى ضمن ذلك المفهوم الكلى اجمالا
والقوى الجسمانية لا تقدر على ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلى فرجع الى الوجه
الاول ايضا فان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدارك الجسمانية كذلك
كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط الآلة ولا يمكن توسط الآلة بين
الشىء وذاته وآلته وادراكاته واجيب بعد ذلك بانا لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات
ذاتها وادراكاتها بغير توسط آلة وكذا اما هو آلة فى سائر الادراكات ولحصول
عارضها بالنسبة الى تعقل محلا منقطعا يعنى ان النفس غير حالة فى جسم مثل قلب او دماغ
غير حالة لحصول العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا اى لانه يحصل
العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اى فى وقت دون وقت لا دائما

اي حصل ان النفس الناطقة تعقلها لبدنها وكذا الكل عضو من اعضائها حاصل في وقت دون
وقت فلو كانت حالة في بدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير
متعقلة له اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره عندها او لا بل
يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجة فان كان
الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول
صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول يرد عليه انه يجوز ان لا يكفي
في تعقل محلها حضوره عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة بل يتوقف
على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل
الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة
صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك
المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية
فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فاذا
الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة
الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان
متماثلتان احديهما خارجية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك
الاخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا اخر ولا ينعت
محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا
يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما
وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة
فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما او نقول انهما متمايزان من وجه اخر ايضا وهو ان
(اي بواسطة النفس)
احد الصورتين موجود بالوجود الخارجي والاخرى موجود بالوجود العقلي وما يقال ان حلول احد المثلين في

المعلول

لمحلها

بالكلام في

الجسم

في الجسم فمحلولها في محل واحد اذ لا تمايز بينهما ايضا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض
لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة لكن للمحل نسبة
الى كل مقارنة اخرى الى ليس للاخرى وهذا القدر كاف في التمايز ومنع هذا الوجه ايضا
على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه عليه انه لو تم هذا الدليل لدل
على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما
باطل فان كثيرا من الصفات معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياها واجيب بان
صفات النفس ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم منها لذاتها من غير مقايسة
الى شيء مغاير لها فلكونها مدركة لذاتها وقسم منها بالقياس الى شيء مغاير لها
لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول
دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان
الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول
لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية اقول ادراكها
ادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها في ادراكها
لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تحقق منها شيء وهو ان ادراكها لذاتها وان
كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فيما يلزمها من الصفات بالمقايسة
اليه ايضا يكون مدركة دائما لتحقق الحضور والغرض انه كاف في الادراك كما اجيب من ان
العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية
لها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية بل شيء لان العلم
بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى مغايرة عنه لكنه مغاير قطعا فيلزم المحذور
ويرد بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس
كالقدرة والسخاوة والعلم وغيرها ولا استلزام استحضار العارض استحضار المعروض
استحضار

النفس

لكن

يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم
استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان
هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان
قوة المنطبعة في الجسم تابعة في الضعف والكمال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون آلة لها ولا
يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما ترى
في قوى الحس والحركة الى الشيخ البدن فانهما يضعفان لضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة
للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت
الآلة البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في اخر سن الشيخوخة قد يعرض [illegible]
تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فيكون حالا في الجسم قلنا اختلال التعقل باختلال الآلة
لا يدل على ان العاقل حال في الجسم [illegible] في الآلة اذ جاز ان يمنعه في اخر العمر عن تعقله الذي هو
اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال
البدن فانه يدل على ان تعقله ذاته لا بآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة
بضعف البدن وكلاله وكان ما نرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده
بسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن
والادمان ايضا فان المرتاض على عمل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر عليه الشبان
الاقوياء وفي [illegible] الشيخوخة تستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث
لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الى حين في
زمان الكهولة اوفق بقوة العاقلة من ساير الامزجة وبذلك تقوى القوة العاقلة ويحصل
الضعف دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل
وتضعف عند تواتر الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة والمشاهدة بذلك
التجربة والقياس اما التجربة فظاهر لانها بما يلي(?) [illegible] القوة [illegible] عن فعلها فان الباصرة بعد

النظر

عاقل لم

النفس

النظر في قرص الشمس لا تدرك النور الضعيف والسامع بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت
الضعيف والشام بعد شم رايحة القوية لا يحس برايحة الضعيفة وهذا حال [illegible]
قوة الحس وبطلت بالتوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا تتصور عندنا الا عند
انفعال موضوعات تلك القوى لتأثرها عن المحسوسات [illegible] والانفعال انما يكون
بقاهر قهر طبيعة المنفعل [illegible] ان كان مقتضى طبيعة القوى لكن
لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع
منقسرة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا
ونحن نحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار الموجبة
الى العلوم بل تقوى من ذلك الازدياد [illegible] ولم يقل لا تكل اصلا لان العاقلة
اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية فقد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا
لضعف في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقل [illegible]
بالنوع لساير القوى مع كون الجميع [illegible] اختصاص بعضها بالكلال دون بعض
واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا يتصور عندنا الا عند انفعال موضوعاتها
ودخولها تحت حد واحد [illegible] جمهور الحكما كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية
متحدة بالنوع وانما يختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات [illegible] وذهب
بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية
قيل [illegible] قول رسول الله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلم
الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام
هذا المذهب هو المختار عندنا واما معنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لساير الافراد حتى
لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فلم يقل به احد واحتج المص على ما اختاره بان النفوس البشرية
داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد

خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام

وافترض عليه بان دخولها تحت حد النوع لا يقتضي وحدتها بالنوع والجواز ان يكون ما ذكره
في حد ما هو الحقيقة الجنسية المشتركة بينهما فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية
وان ادعي ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد اي ما يفهم من نوعهم بل ربما
يحتاج في ذلك الى ضم جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حد الماهية عاما
للانواع مختلفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب حجتهم على
اختلافها في الماهية تقرير الحجة انها مختلفة بالعوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن
والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج في غاية
البلادة وقد يكون بارد المزاج في غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض م
بحالها فان الانسان الواحد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه النفسانية
وبلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض
ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف في الشجاعة في المحاربة والثبات عليها يصير شجاعا
والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما
مع بقاء المزاج بحاله فلو كان من الامور المستندة الى المزاج لكثرت بتغير المزاج وايضا فانا نجد شخصين
متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم
والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجية
كالتعلم من المعلم ومشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان اذ قد يتفق ان يجتمع الاسباب
الى رغبة العفة مثلا مع كونه مائلا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة
والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا
الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون
مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما ذكره الحكماء من
من الاوضاع الفلكية او تكون التركيب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والى رجحه على وجوه مختلفة
والى شيء فلما يقع الاتفاق فيها او اذا وقع الاتفاق على الندرة تتبعه التوافق في تلك العوارض فلو كانت العوارض

الخفه

الخفه مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم تتغير تبدلها على نفس واحدة
وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين
او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة
وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة و
اختار المص الاول ولهذا اقام وهو ظ على قولنا اي حدوث النفس ظ على قول المليين
لان الواجب تع فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما
على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين
او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما
ان يكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن
اما ان يبقى على وحدتها فيلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس المتصف
بالجبن والبخل بعينها نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين
وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة
ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني
وذلك باطل لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله ومع ان ذلك قول بحدوث النفس
وانما قلنا لا يمكن ذلك الا بابطال نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما
بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة
وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل في
الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان
التي هي الهالكة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالاستغناء عنها الى هذه
الابدان وهو تناسخ وستبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها
في الازل لا يكون متحدة بالنوع لما تقرر ان ما ليس له مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه فما اتفق
خران التمايز بالماهية والتكثر بالافراد انما يكون فيما له مادة وتم الكلام بما قرره عن الخصم

وهو الامر الثالث م

فان قلت لم اثر المختار لا يكون قديما ثم قولكم سابقا ان النفس والارادة
مقدم على الشيء قلنا ان اردتم التقدم الذاتي فمسلم لكن لا يفيد المسبوق
الذاتي لا ينافي القدم الزماني وان اردتم التقدم الزماني فممنوع والفرق بين ذلك
الاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى فقد تم الكلام
اشار اليه والفرق قد سبق الكلام على قولنا ان التمايز بالماهية
والتكثر بالافراد انما يتصور فيما له مادة م ك

علیه بنی علی مقدمات قد مر تزییفها فی محل بیانها وایضا انما یتم بابطال التناسخ الموقوف
علی بیان حدوث النفس فیلزم الدور وبانه مع البدن علی التساوی ای عدد النفوس
مساو لعدد الابدان لا یزید احدهما علی الآخر لانه لا یتعلق ببدن واحد الا
النفس الواحدة وذلک معلوم بالضرورة وکذا لا یتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد
اما علی سبیل الاجتماع فبالضرورة واما علی سبیل الانتقال من بدن الی آخر فلانه
لو انتقل نفس من بدن الی آخر لزم ان یجتمع فیه نفسان مستقلة وحادثة لان حدوث
النفس عن العلة القدیمة یتوقف علی حصول الاستعداد فی القابل اعنی البدن وعند
حصول الاستعداد یجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام
العلة واعترض علیه بانه مع ابتنائه علی کون المبدأ موجبا لا مختارا مبنی علی حدوث
النفس وقد مر انه لا یتم بیانه الا بابطال التناسخ الموقوف علی بیان حدوث النفس
فیلزم الدور وایضا الحصر شرط حدوث النفس فی حدوث استعداد البدن
ممنوع لجواز ان یکون مشروطا ایضا بان لا یصادف استعداد البدن لتعلق النفس
نفسا موجودة فتبطل به نهایة حال کمال ذلک الاستعداد فلا یحدث ح نفس اخری
لانتفاء شرط الحدوث وقد یستدل بوجهین آخرین لا یتوقفان علی حدوث النفس
احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو کانت منتقلة الیه من بدن آخر لزم ان یتذکر
شیئا من احوال ذلک البدن لان محل العلم والتذکر هو جوهر النفس الباقی کما کان
واللازم باطل قطعا واعترض بان التذکر انما یلزم لو لم یکن التعلق بذلک البدن
شرطا او الاستغراق فی تدبیر البدن الآخر مانعا وطول العهد منسیا ثانیهما انها لو تعلق
بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا یزید عدد الابدان الهالکة علی عدد الابدان
الحادثة والتالی باطل بالمشاهدة لانه قد یحدث وباء عام فیهلک ابدان کثیرة لا یحدث
مثلها الا فی اعصار متطاولة بیان الملازمة انه لو هلک مائة وحدث بدن واحد مثلا

فان تعلق بالبدن الحادث احد نفوس الهالکین فقط فیلزم تعطل النفس الاخری
او الکل فیلزم اجتماع علی بدن واحد النفسان وان لم یکن هناک الا نفس واحدة وکان یعاقبه
بکلا البدنین الهالکین فیلزم تعلق النفس الواحدة باکثر من بدن واحد والکل ظاهر
البطلان واعترض علیه بانه انما یلزم ما ذکر ان لو کان التعلق ببدن آخر لازما البتة
وعلی الفور واما اذا کان جائزا او لازما بعد حین فلا لجواز ان لا یستقل نفوس الهالکین
الکثیرین او یستقل بعد حدوث الابدان الکثیرة وما ذکر من التعطل مع انه لا حجة علی
بطلانه فلیس بلازم لان الابتهاج بالکمالات او التألم بالجهالات شغل وقد یرد علی الوجوه الثلثة
انها انما تدل علی ان النفس بعد مفارقة البدن لا تستقل الی بدن آخر انسانی ولا تدل
علی انها لا تستقل الی حیوان آخر من البهائم والسباع وغیرهما علی ما جوزه بعض المتناسخة وسماه
مسخا ولا الی نبات وسماه فسخا ولا الی جماد علی ما جوزه آخر وسماه رسخا ولا الی جرم
سماوی علی ما یراه بعض الفلاسفة ولا تفنی بفنائه اتفق القائلون بمغایرة النفس
للبدن علی انها لا تفنی بفنائه ودلیل المتکلمین علی ذلک النصوص من الکتاب والسنة
والاجماع اذ هی من الکثرة والظهور بحیث لا یفتقر الی الذکر واما الفلاسفة فقالوا
یمتنع فناء النفوس اذ لو فنیت لکان لها محل یقوم به امکان فنائها ولابد
ان یکون ذلک المحل موجودا اذ لا نرید بالامکان الامکان الذاتی الذی هو امر عدمی بل الامکان
الاستعدادی الذی هو عرض موجود فلابد له من محل موجود ومحال ان یکون الشیء
محلا لامکان وجود ما هو مباین القوام له او لامکان فساده عنه فان البدیهة تحکم باستحالة
ان یکون الشیء مستعدا لحصول مباینه له او لفساده عنه ولو جاز ذلک لجاز ان یکون
الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانیة له او لوجهها عنه بل الشیء انما
یکون محلا لامکان وجود ما هو متعلق القوام به ای مستعد الوجود له ومحلا لامکان
فساده ای مستعد العدم عنه کالجسم فانه محل لامکان وجود السواد وهو تهیؤه لوجود السواد

فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه اذ كذا المحل لامكان فساده بحيث
بحيث يتصف اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون
الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير
لها وليس بمباين لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه تجاورها
مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس مادية تقوم بها فلم يكن مجردة هف
ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما يدل
على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا قلنا النفس يفنى ح
الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه لتستكمل به
لما في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن
فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون
مستعد الوجود ما متعلق به فيكون البدن محلا لاستعداد وجود ما من حيث انها مقارنة
له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتوقفها فيه ولما توقف تعلقها
به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها ثم وجودها
من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان
الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها
في نفسها لتميزها فيه بالبدن لا انها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء
لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان
فساد النفس على معنى ان يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة له فيكون البدن
محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل
لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكنه لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها
لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد

لعدمها

لعدمها في نفسها اصلا بل لابد من استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر
الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا
لامكان الثاني مع انه محل لامكان الاول وما يرد عليه سبق ايراده في مبحث
ان كل حادث مادي ولا تصير مبدأ لصورة اخرى الا لبطل ما اثبتناه من
التعادل ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية تسري في البدن
فيكون التصرف فيها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام من عنده ومعناه ان النفس
التي تتعلق ببدن ما فاضت منها صورة نوعية تغلب لا لنفس منها صورة نوعية لبدن
آخر والا لكانت لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا تتناسبا
وقد بينا انهما متساويان وتعقل ذاتها وتدرك بالالات يعني ان النفس الناطقة
تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الالات بل لا يرتسم صورها في الالات لا نزاع
في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها
جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المصنف وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك
الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فا
المدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس
فلابد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صورة الكليات ترتسم في
النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق
بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبين الثاني بقوله لانا نتخيل ... المختلفين
وضعا من غير استناد ... ونتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه
الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل من
غير استناد الى مرئي غيرنا لا يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج
بل بتخيل بمحض اختراعنا وتميز بين جزئيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما

يرتسم صورها في ان النفس مدرك الجزئيات بالالتفات

بحسب المدرك او لازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك
تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحال لان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا
المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين ان يكون المحل الادراكي
لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك الا لة الجسمانية واعترض بانه انما يتم في
المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس
للجزئيات بدون الآلات لما ادركت النفس هوياتها لاستحالة توسط الآلة في ذلك
واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذي
هو بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها وصفاتها
يفتقر الى توسط وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية وهو الذي يكون بالآلات
واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هوياتها فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية وللنفس
قوى يشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة وقوى اخص بها يحصل الادراك
اما الجزئي او الكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان الاعجم والنبات
وقوى اخرى اخص تحصل بها الادراك الجزئي وهي قوى يشارك بها الحيوان
العجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر وتحصل بها
ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوة
تحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي تشارك فيها النبات والحيوان الاعجم فعلى ما
ثلثة اثنان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة
وهذه القوى الثلثة تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواه فيها وتسمى طبيعية
ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها
تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو
وتحليله كما يقع في علة يسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق فقد يحصل كما في استسقاء

لحمي

اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى يتم دواؤه وقد يحصل كما في البرص والبهق
فان جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود ومجموع الافعال
الثلثة لا تعوان يعيد للقوى بل كل قوة الغاذية مجموعها او قوة اخرى تستخدم
كل واحدة منها وانظر انه هل هي تحت تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه
يسمونها مغيرة ثانية وهي ثابتة فيما بحسب الانسان وغيره من المركبات التي لها
اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ويختلف بالنوع اذ في كل عضو منها
قوة يغير الاعضاء الغذاء الى التشبيه يخالف تشبيه القوة الاخرى واما النامية
فهي التي تدخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فيزيد في الاقطار الثلث نسبة طبيعية بان
يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد عن المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك
يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من
الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول والكبير
قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا نسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على نسبة
طبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان توجدتها عبارة
كما في الغاذية كما ذكرنا انفا عبارة عن ثلث قوى احديها ما يجعل فضل الهضم الرابع
منيا وهذه القوة محلها الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيهما ما يجعل
كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا
للعظم وبعضه مستعد العصبية وبعضه مستعد اللرباطية الى غير ذلك وهذه القوة
تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احد القوى الثلث
من القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيهما فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك
بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون
المني في الرحم لتصادف ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة

تمسها صورتها الخاصة بها واما لم يذكر المصنف القوة المصورة لانه سيبطلها و
انما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء ممتنع
لان البدن انما يكون متكونا من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتمديد ولا
من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول وبين فيها لا محالة ان تحلل الرطوبة وتعينها على
ذلك الهواء الى رجع الحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل
ما يتحلل منه لم يكن بقاؤه تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يصدق الى ...
اذ اما ليس من الان بالاستحالة الطبيعية فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوى تحيل
ان يحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل منه وهي
القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان
بالتولد مما يبقى وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي يحصلها
الغاذية ما تعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة
من المقدار الواجب لشخص كامل وجبت النفس ذات قوة تضيف من المادة التي
يحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فتزيد بها مقدارها
في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص
ويخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان
وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين فيه بذاتهما
لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى
فعل قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لان فعلها ليس
مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك القوتين وانما قال يخدم للغاذية ولم يقل
يخدم للغاذية والنامية لان الغاذية ايضا تخدم النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام
اما الجاذبة فاحتيج اليها فقط لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه

اما ان يكون

٨١

اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى
الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المتمكن اذا
اشتدت حاجته الى الغذاء الجيد يجذبه من فمه الى المعدة من غير ارادته بل مع ارادة
امساكه في فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقيء بعد غيره وان تناوله اولا وما ذاك الا
بجذب المعدة للذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول البعيدة عن الاعتدال
العهد بالجماع يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الماسكة
فلان الغذاء لا بد من ان يستحيل حتى يصير شبيها بالجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل
حركة في زمان فلا بد من زمان يستحيل فيه الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الغذاء جسم رطب
سيال استحال ان يقف بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة
ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن
الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من
ذلك الغذاء شيء واليه قالوا اذا شققنا بطن الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها
منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل واليه فان المني اذا استقر
في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو
متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يمكن ذلك بعد فعل القوة التي تجعله
متقارب الاستعداد وتلك القوة الهاضمة مراتب الهضم اربع اولها في المعدة
فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب
وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الطيور واشتداد ذلك
الهضم في الفم لتحدد المضغ ولذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا
تفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم
انهضامه في المعدة انجذب لطيفه بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخل

في العروق المتصغرة المتشابهة المنتشرة في جميع جرم الكبد بحيث يلاقي الكبد الكيلوس
فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط الاربع
كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وتمامه في العروق وابتداء الهضم الثالث من
حين عود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد وانصبابه في الاعضاء وتمامه
من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلان ليس غذاء يصير بتمامه جزءا
من المغتذي بل ينفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء
ويوجب ثقل البدن بل تعفنه وتغيره فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجود ما ذكر في الجسد
في حال التبرز والقيء وارادة البول وقد يضعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة
فيما الى الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيما ايضا هذه
القوى بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة والنمو عن السمن لما مر آنفا وقد يوجد احدهما بدون الآخر
اما النمو بدون السمن فكالصبي المهزول واما عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول مقابل
النمو والهزال مقابل السمن والمقهلة عند بطلان استعداده صدور هذه الافعال المحكمة المركبة
عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا
وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال يفعلها
بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون
وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون
صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم
الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف
ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة
والنقوش المونقة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها
الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدون منها كما علم في علم

التشريح

التشريح وهنا فوق خمسة الاف مع ان ما لم يعلم اكثر مما قد علم كما لا يخفى
على ذوي تدبر كامل مما لا يكاد يتيسر للعقل الحكم بها على القوة التي تسمونها مصورة
وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل الحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان
يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير هذا كلامهم في القوى النباتية اقول واما الاعتراض
عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها
مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب
موجب بالذات واما على القول باختياره فيجوز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة
عنه ابتداء او اذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا يتم على قوانين علم الكلام ومثل
ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول انا لا نسلم
ان الغاذية قوى ثلث فانكم فعلها انما يتم بافعال جزئية ثلثة قلنا مسلم لكن تحصيل
جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما
الغاذية فتفعلها ليست الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة تفيد منها التشبيه
الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي
وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق
بينهما ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة
فاذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية
واذا اعتبر تشبيهه بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون
ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان
بان يحدث من كرر الطبخ ما لاجل انضاجه استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص
ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد

الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى هي الدموية فيحدث
الاخرى هي العضوية فهنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالاولى
هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز
حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت
كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء
استحالات كثيرة بحسب المراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف وبعضها
استحالة في الصورة النوعية الية كما ذكرناه ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات
الكثيرة تقع بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك
القوة بعينها فيكون مبطلا للصورة الدموية محصلا للصورة العضوية كما كانت مبطلة
للصورة الغذائية محصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية
لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل
من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب
من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل هناك ما يساويه وذلك في سن
الوقوف اعني الى قريب الاربعين ثم تزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل
وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي الانحطاط
الظاهر الذي هو ما بعده الى اخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير
القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتها فانها يفعل ذلك كما يفعل مغيرة الثدي
اللبن ولا يقال ان في الثدي قوة اخرى ليس المني الا فضل غذاء الانثيين كما
ان اللبن فضل غذاء الثديين الخامس لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى
قولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا ان هذه القوة يعد بعضه للعظمية وبعضه
للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض اخر صورة العظم ترجيحا

بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وتبعه
لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم ما يشبهه ومن العظم ما يشبهه
وعلى هذا من جميع الاجزاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف
الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك ان دعاكم الى القوة المغيرة الثانية فان
المني لو كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون اخر ترجيحا بلا مرجح
وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها
وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة
والمصورة وغيرهما قوى للنفس والالات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام
صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي
الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة
من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى
نفس المولود والنباتية المغايرة بالذات لنفس الناطقة فلا اشكال قال المص في شرحه
للاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء اغذائية ثم يجعلها اخلاطا و
تفرز منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد
المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة
لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها
هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها فيتكامل المادة بتربيتها اياها
فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها
تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع

تفرز: جدا میشود

اعداد: مستعد کردن

منبثة یعنی پراکنده شده

تقدم النطق ويبقى مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك فتجري في قسمه الملمس وهي قوة
منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو
ذلك وكالصلابة بان ينفعل منها العضو اللامس عند المماسة ولكونها اعم الحواس واشد افتقارا قال
الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية
يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات
الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل
على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي تدل على امور تتعلق
بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على
الشيء الذي تستبقى به الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس
الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط
محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء
الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد
اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لمائيته اللذاع و
كالرية فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن
ودعامة الحركات فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات
واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها
نفسانية فيكون لها شعور وليس بالعرض والقوة بينها انما يكون لجلب الملايم ودفع المنافر
فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما
هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض اخر كتلذذها بالملامسة وا
والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه بعض
من وجود اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس

يدل على شعو

يدل على شعورها بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف في تعدده وحده نظر وقد
ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان
اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها
وذهب اكثر المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه في تمييز القوى من
ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات مختلفة الاجناس
متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينهما فاثبتوا لكل ضدين منهما
قوة واحدة وهي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين
الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا
ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات
انقسام غير محسوس فهذا ما يوهم اتحاد القوى [?] ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضادان
كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز
ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر
من ذلك وايضا فان الطعوم والروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد
القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه
الذوق يفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في
العصب المفروش على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب
الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات
ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان
نفس ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة
المسماة بالملعبة بشرط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده ليحس
الطعوم كلها فتؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط

الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة والمشوبة بتلك الطعوم فان الممرور
يجد طعم العسل مرًّا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم
ثم تغوص مع الرطوبة في مسام اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم وتكون
الرطوبة واسطة لتسهيل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة
بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين
الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد تركب من الطعوم و
اللمس احساس بالاشياء كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتخلخل
والمائز ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تمييز في الحس ومنها الشم وهي قوة
مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ في الخيشوم شبيهتين بحلمتي الثدي
ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم الجمهور على ان ادراك
الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتجزئ وانفصال اجزاء من ذي
الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير تحلل
في الهواء ولا تجزئ ولا انفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول من الازمنة وكثرة
الاماكن من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان يشم بالتجزئ وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك و
الثالث بان المسك قد يذهب الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويخفى بالكلية مع ان الرائحة
يدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء
اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير تذكي
الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل
بكثرة المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخير والتحليل الاجزاء
على تعين تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم مع ذبول التفاحة تحلل
رطوبتها فقال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة

المنفصل

الحرافة
تيزي طعم

الخيشوم
اقصى الانف

تذكي

المنفصل عن ذي الرائحة الى آلة الشم الذي سببا لادراك الرائحة كان وصول الهواء
المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سببا وتمسك الفريق الاول بان النار مع
شدة احالتها لما يليها وربما لا تسخن الاجسام القريبة منها فكيف يحيل الجسم الرائحة
الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى المعلم الاول في التعليم الاول من ان الرخم قد
انتقلت من مسافة بعيدة مثل مائتي فرسخ برائحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت
بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا
ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء تنتشر في مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا
دليل على امتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافة البعيدة على ما حكى
يجوز ان يكون لهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها الجيف بالباصرة
حين هي محلقة في الجو العالي ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر
الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه
الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف فانهما يوجبان التموج الهواء
اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع
الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموجه الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع
الى جنبيها ثم في الامرين جميعا يلزم التباعد من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج بعين
هناك يشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس
بخلاف القطن المتأدي الى الصماخ فسمع الصوت بوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع
به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلقها بها ولا نعني
بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه تموج وتكيف بالصوت
ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاوره ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على

گرکس را گویند

حلق

الانضغاط
فشردن

الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه
على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم بصوت عال سمعه ذلك
الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من البعيد انسانا يضرب الفأس
على الخشبة رأينا الضرب قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما
هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان في جهة تهب الريح اليها يسمع
صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام
بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد وهو لا يفيد الا الظن وانت خبير بان مثل
ذلك بمعونة الحدس القوي من الادلة التي تفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل الحكمية
التي يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض
بوجوه الاول الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فان
قد سمعنا ما قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني حامل حروف الكلمة الواحدة
اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها ذلك الواحد
الا نادرا لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل
بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها الواحد مرارا كثيرة الثالث قد
يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن
ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في جميع مسام الجدار لان الهواء الحامل
للكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا تأدى الى الجدار وصدمه
بحجمه فلم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فهو مع خروجه
عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة
آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني

بان الهواء الحامل لها هو متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا
ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون
شرط السماع فيما بعد منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفية
التي هي الصوت المتبقي على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا
بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا
يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز
ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا
لشكله على حاله ومنها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين
تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين
بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يتلاقيا
ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى
الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى
بمجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين لاحتياج الى كثرة الروح الحامل
للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون
وبتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات
ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار
غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون
فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون
مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة يكون تعلق تلك الرؤية بها اولا و
بالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرف في الاعراض
الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء

مرئي برؤية تتعلق به ابتداء بالتفسير المذكور واللون الغير لذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروط
برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا
لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة
باللون كذلك ولهذا اختلف كل واحد منهما عند الحس اختلافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة
بوجود رؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا تتعلق بشيء منها رؤية ابتداء
بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه
الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض
ولهذا لم يختلف هذه الاشياء عند الحس اختلاف الضوء واللون وهي راجعة فينا الى تأثر
الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما ذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى
بتأثر الحدقة اذ لا جارحة هناك ويجب حصول الشرائط زعمت الفلاسفة وبعض المعتزلة
ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا
نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل
على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في
نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما يجزم العقل على
سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراطها بهذه الشرائط
انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او لو كان الباصرة على هذا القدر من القوة
لا حدث ... واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في
حكم المقابل كما في رؤية الوجه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكموده
فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص لا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم

مخصوص

المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى
من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها
عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده
ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ
فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء او كليهما ففساده ان الزجاج الملون
لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض
على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تقديره
ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع
من النفوذ فيه لا شفافا فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه
الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه والا انا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث
لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس كذلك
المشارك في اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا
الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط
يغني عما ذكر بعضهم من ان من شرائط الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم
والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما تشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية
بجواهره لا في تلك الاعراض واما جعل كون الضوء والشكل واللون والمقدار وسائر المبصرات
اليه كثيفة فذلك باطل قطعا فمعنى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى ظاهره والجسم كما يرى ضوؤه
ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وهو تعالى اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف
لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه الستة ... من سلامة الحاسة القدر الى
الحاسة وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا
الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي وخروج الشعاع المذاهب المشهورة في الابصار
للحكماء

ثمة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وتخيل الحركة هيئة مخروطية والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وحجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا من البصر ينفذ في الجسم المتوسط ويصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اخرى تركنا ذكرها فمن اراد التحقيق في هذا المطلب فليطلب من كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عين نملة بل من عين البقة جسم يخرق

الافلاك فينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتحت العين خرج مثله وهكذا ومنها ان الحركة الشعاعية ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركة الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يتعين القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما اذ نجد قطعا انا كما فتحنا العين نرى جميع تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس وحدق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها واذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا امعن في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر فانه لا يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ما ورد بان صورة المرئي باقية في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب في الرد ان بقاء صورته في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سياتي في اثبات الحس المشترك اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجودها الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحساسة لما امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني

بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في الالة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فهو لم يسلم لاي عدم علمه وكذا الثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي فربما عند لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية يحيط به زاوية مخروطة متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب البعد من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضع الابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا اقول فيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يقولون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث ان البصر في ادراكه اسوة لسائر الحواس الظاهرة وليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان ياتيها المحسوس فيجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان ياتيه صورة المحسوس وهو رد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فوردوا عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في الناظرة ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرنا حيث هو والجواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين

وتأثرت

وتأثرت الحاسة بها تثبتت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين الصغير بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفيته بل الصغير والاثنان او القليل ان كان كل نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا خفي عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى اولا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم يقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من البعض لان كل واحد منها علة مستقلة على تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بجميع تلك الاسباب وهو محال لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل بشيء منها وحينئذ يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تلك الحالة تحصل بمجموع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كانت امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه واذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق الواحد ما سواه مفقود في ذلك الواحد انما هو لو وجد في المجموع على ما مر في بحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم من اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد

انما يصدق في المجموع لا في واحد واحد منها فعند اجتماع العيون يختار ان تلك الحالة تحصل
لجميعها ويكون علة المستقل مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة
لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص
آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر ويلزم تحصيل الحاصل
او لا يحصل فيلزم ان لا يراه الناظر الآخر وذلك باطل ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتأخر
بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر
ويلزم امكان رؤية الاعمى المبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير
التكيف بكيفية الشعاع فان العكس الى المدرك البصر وجه قد شهد الامتحان والتجربة بان
الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل
كوضع مخرج الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع
صقيل في مقابلة الرائي وانعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه لا شعور له بالانعكاس
فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب الصورة وجهه منطبعة في المرآة ولذلك
اذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح
المرآة واذا كان الوجه بعيدا امتدت الخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في
عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم
ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه الاول ان صورة الوجه
لو انطبعت في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال الشخص
ثالث كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون
يلزم موضعا واحدا ولا يختلف مع المنتقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل عن مكانها
عن الماء مع انتقالنا ثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر
فكان يلزم ان نراها في سطحها الظاهر كما ترى في سائر الاجسام المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى صورته

المرئي

المرئي في المرآة غائرة فيها بحيث اقرب منها يبعد بعض عنها او في عمقها وهو باطل
او لا فلا يرى الا في المرآة وذلك الحق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان ترى
لكثافة جرم المرآة ثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكان اذا رأينا الجبل
العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير قوله
يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصقيل او في موضع
بالنسبة الى الوجه هو موضع لو توهم ان يخرج خط خارج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع
ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة المخروط
على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي لهذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي
وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي
هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصقيل انما في الآلات
الابصار على ما مر اتفاق الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم
في الصغير هو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد
السهمين تعدد المرئي وقد يعرض لبعض الناس ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب
الشعاع اذ المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا
رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه نظر لان التقاء سهمي المخروط
غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من الرائي على موقع واحد رأى واحدا وان
تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا الى ان انطباع
صورة المرئي في الجليدية غير كاف في الابصار والا لرئي الشيء الواحد شيئين ابدا بل لا بد من
تادي الصورة من الجليديتين الى ملتقى العصبتين فترتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك
الشيء واحدا وان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة
لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رؤي ذلك الشيء متعددا او اعترض عليه بعض اصحاب الشعاع

ليس بمحال انما المحال انطباع العظيم في الصغير

من وجهين الاول انه لو كان قد اتى جسمان احدهما على مسافة عشر اذرع والثاني على مسافة ذراع
مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا النظر عليه وقصدنا بالنظر
كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعلى عكسه لو نظرنا
الى الابعد وجمعنا البصر اليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين
فلو كان السبب في روية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان نرى
في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين
باقيا على امتزاجها معا وانه ممنوع وهذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في روية
الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد
الشيئين واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعهما في حالة واحدة متحدا
متعددا معا وانه ممتنع والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع نفاذه في ملتقى العصبتين
بحيث لا يتقدم عنه ولا يتاخر واذا كان التقدم والتاخر جائزا عليه فيلزم وقوع ما ذكروه اكثر
الامر لاكثر الناس لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم تتحد الصورتان ولما فرغ من بيان
الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى اي المدركة للجزئيات
الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس الحواس الباطنة خمس عند بعض كالحواس الظاهرة
بشهادة الاستقراء لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدرك اما مدركة للصور اعني
ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها
وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال
واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه الضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة في
الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض
كالحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين
الامرين في النفس لانها لا ترتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوعه

واحد

فائدة في اللغة التحويل ... اهل الخلاف ابطال مذهب ... مستدل بتعيين علته فرع الاصول

٩٧

واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها
من طرق الحواس فهي كحوض تنصب اليه انهار الحواس لهذه القوة تودي مدركاتها اليها فتجتمع فيها المبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى
هذا اشار بقوله الى كل من المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس لا الالة واسناد الحكم الى
القوى مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال الحكم بها قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا
حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعض فيها وارتسام بعض اخر في الة كما
اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها في الة بعينها كما اذا حكمت على هذا
اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها
احتيج الى قوة اخرى يجتمع فيها ليتصور الحكم بها عليها فلا بد من قوة باطنة يدرك انواع المحسوسات
[illegible] منها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة من ... خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا
مستديرا وما ذاك الا لان قوة غير البصر عند زوال المقابلة ترتسم فيها صورة القطرة
والشعلة ويبقى قليلا وحينئذ يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا
[illegible] بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لروية القطرة
خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان
يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول الارتسام الاول لقوة ارتسام الاول او سرعة تعاقب
الثاني فيكونان معا وثالثها ان المرسم بالمرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل
حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون
التخيل فانه قد يرى سباعا او شيئا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليس
هذه الصور مرتسمة في بصره اذ لا ارتسام فيه الا للموجود المقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك
ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك
ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز اي عند المدرك بين ان يرد عليه

الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه ...

الصورة من داخل كما في البرسم فانه لما اشتغل نفس الناطقة بمداواة المرض بحيث تعطل
حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال
او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريق انتقاشها فيه من الخارج لما لم يكن له
شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصورة المنتقشة فيه من خارج
فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحيح بلا فرق والى هذا
الوجه اشار بقوله والبرسام لا يخفى اي ورؤية البرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال
وهي مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان للصور المحسوسات
قبولا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر من
ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال
وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه
هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض عليه بان
الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمع في قوة واحدة تسمى بالخيال وبان الحس
المشترك مبدا للادراكات المختلفة من انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصورة العقلية وتحفظ
بالبدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدا لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون
في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه للقوة كالارض تقبل الشكل بمادتها
ويحفظه بصورتها وبكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدا الحس المشترك للادراكات المختلفة
انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها
من جهة قوى ما المختلفة اقول هذا الجواب يرفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة
واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك
من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء
واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لسبيل آخر وهو ان الصادر اي صادر في الحس

البرسام بالكسر علة يهذى فيها
برسم بالضم فهو مبرسم ق

المشترك

[illegible]

المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس معلوم ان تخيل البصير ابصارا ولا تخيل
المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال
وبالجملة يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك
والحفظ الا في قوة واحدة ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية
التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة تدركها وتلك القوة
غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا تدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك
الا ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات
بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوان العجم كادراك الشاة معنى في الذئب
بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات
لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة
الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصورة
والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منها بالتها الخاصة بها ولا يلزم كون محل الصورة و
المعاني قوة واحدة لكن يسهل هذا بان يشكل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا تعلم وجود
النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما
ان القبول غير الحفظ والحافظة للمعاني غير حافظة للصور والكلام فيه كما مر ومن تلك القوى
المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لبعضها
عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب
المعنى بالمعنى كما في قولك ما لهذه العداوة لهذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه
الصفرة له هذه العداوة وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وتفصيل
هذا وفي نقاش تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما

هو الحس المشترك او الخيال

في تخيل الانسان بها احساس تركيب المعنى بالصورة كان تتوهم صديقا وتحبه ليز يد وهذه القوى قد تستعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها الى البعض او فصله عنه وح تسمى متفكرة قالوا الدماغ بطون ثلث اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الاوسط فكمنفذ بينهما مربع على شكل الدودة ومحل الحس المشترك فهو مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخر وليس في مؤخره تسمى هذه القوى اذ لا حاجة هنا كي الحواس لكن مصادمة الموديه الى الاقوال

الفصل الثاني في الاعراض وينحصر اجناسها العالية في تسعة اقول

في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فمذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختار المص وذهب طايفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعلها ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طايفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله وينحصر الى متعدد مضاف لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القايل بوجودهما في الخارج بوجه ما فان قيل مما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سياتي اعتبار قيد يخرجهما عنه ح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى ان لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس لاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك ح معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا مشتركا حتى يتصور كونه لما تحته فلا يكون جنسا بل اطلاقها على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيات

ماتحتها

ماتحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهيتها المختلفة التي لها الحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس وشاملا لما نوعا كونها شاملة لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد من كونها عالية انه لا جنس فوقها لا ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما ان لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها الحصر المذكور في هذا العشر مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فان كان لاجزاء بعضها الى البعض وهو الوضع او المجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اما ان يحصل من غيره فان ينفعل او يحصل هو من غيره فان يفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة او اليه الا بعارض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الاول الكم يريد ان يذكر مباحث المقولات بحيال واحد من المقولات التسع فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من البواقي اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجدت الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عارية عن الكيفية كونها موضوعة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال العدد يعرض لجميع المقولات حتى نفسه والكيفية لا يعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من البواقي فلان البواقي اعراض نسبية لا تعرض لها في ذات موضوعاتها بل مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداه

فمتصله القار جسم وسطح وخط وغير القار الزمان ومنفصله العدد

قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه جزء فان كان
بحيث تتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فهو المنفصل والمراد
بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط
فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت
بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس كذلك الاختصاص
بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح
الى جزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحد المشترك يجب كونه مخالفا لهما
في النوع لما مر ولان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد
اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من
المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة
وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا
السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور
فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها
وخارجا عن الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وبما الستة والاربعة كما كانت
النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء
في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات
الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في جهتين فهو السطح
وان لم يقبلها الا في جهة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول
المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول
المساواة وقبول عدم المساواة يعني اذا نسب الكم الى آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او
انقص وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها فان العقل

اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يحكم بينهما
بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا
لم يجز ذلك ومنها قبول القسمة لذاته فان غيره من الاجسام والاعراض
انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض في شيء غير شيء
وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل ليحدث له هويتان بعد
ما كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى تستحيل على المقدار اذ عند انفصال المقدار
ويحدث مقداران آخران ثم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول
ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم
للسكون الطبيعي ولا تبقى معه ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يعده
ما اسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو
يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزئة فيمكن ان
يكون قابلا للتعديد لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدأه الواحد
فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد فيعد المقدار والعدد لا يتصور
قبول فرض العاد الا بملاحظتهما فقد تبين ان للكم مطلق خواص ثلثا شاملة لجميع
من الاعداد والمقادير تعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض وقد
عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة
الاولى لا تصلح لتعريف الكم بها اما الاولى فلان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق
في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة
واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس بل انما يناله مع [illegible]
ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا امكن تعريف ذلك المعقول بهذا
المحسوس يعني وهذا المحسوس يستغني عن التعريف وامكان الخفي في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه

ولا الى نعت انه لاختصاصهما بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية
واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية تستحيل عروضها
للكم المتصل ثم قال وارى انه قد بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصول ما هو
غير حاصل بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اخذ القبول
اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل وكذا ان
الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم
اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا القائل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل
وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية
والوهمية ليس هذا المشار اليه اما الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الوهمية
فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض
فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها تعين الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن
ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو اي عروض
اي الكم منقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي مر من المقولات اي العدد
والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ماله ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه
وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال
في محله كاللون الحال في الجسم الذي متعلق الكم بالذات تعلقا ورا هذه التعلقات يصحح لاجراء
اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها في الشدة او في المدة
او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على
الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي
وللكم المتصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء ولذا اشار بقوله ويعرض ثاني
القسمين فيهما لا اولهما اما عروض المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيما للكم الى

لاوليهما

المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي وقوله
فيهما متنازع فيه لهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لا اولهما راجع
الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل
بالذات ايضا كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة
في ذلك لتغاير العارض والمعروض ولو بالتشخص وفي حصول المنافي
وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم
اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبول التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان
غيره كالجواهر ايضا لا تقبل التضاد كما هو المشهور يعني في حصول التنافي الضدية للكم دلالة
على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضد الكم وكذا في عدم شرط الضد للكم
دلالة على ذلك اما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض
لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية
بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه متقوم ببعض وحصول التقوم بين الامرين مناف
للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحاد
في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف
اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع
الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا للنوعين من المقدار فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين
من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضناهما عدد
يوجد عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا ولو
لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للآخر ولا مقوما له ومستقيم لان الضدين
يجب ان يتواردا على موضوع واحد والتضاد كما يستحيل للاعداد انما يتقوم بوحداتها

لا بالاعداد التي تحتها واليه استدلالا بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل
على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين
او بين سطحين او بين جسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم تحته انواع يعرض
بعضها لبعض واليه قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح
الجسم التعليمي وللخط السطح نعم يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض هو انه انما
يدل على انتفاء التضاد بين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع
ن واحد منها فيجوز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان
على موضوع واحد تضادا [illegible] كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين واليه يرد ان
سطح الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة
فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا او يوصف الكم بالزيادة والكثرة
ومقابليهما اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف
يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط
وانقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف
بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة
فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزئته بالايام والساعات وغيرهما ولا يوصف
الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا
السواد اشد من ذلك السواد او اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط
والسطح والجسم قد يكون تعليمية وذلك بان يوخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان
يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثخن
اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان
ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله لا متناهيا لان البرهان الدال على

تناهي

97

تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل
لا يتسع الا في الجسمانية فيجب تناهيها فيجب تناهي ما حصل فيها بل نقول الادلة المذكورة
في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق ولا نقول
انه امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول
الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع
هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل وفيه نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة في
المقدار غير لازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا
يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية واذا تخيلنا
السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا
وكذلك الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا
وانما سميت هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية
يبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة
عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا
يبتدئون بها في التعليم ورياضة نفوس المتعلمين بها باليقينيات وتبعيدها عن الغلط
فانها علوم متسقة منتظمة لا يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوعيها
من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع من الاعتبار فان الجسم
التعليمي كما يمكن ان يوخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط لا شيء ايضا
بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يوخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يوخذا بشرط لا شيء
فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول
والعرض مجردا عن العمق اعني الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة
واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل

لما امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا
لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لابد
ان يتخيل له امتداد عرضي بل وعمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا
لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد
العمقي بالمرة بل لابد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير
ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن
تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح وقد ظهر
لانه قد مر انفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة
عن السطح وعوارضه وهذا القايل اليه مصرح بذلك **ويختلف الجوهرية**
عما يقع في جواب ما هو في كل واحد يعطي عرضيته والتبدل مع
بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية
والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط
والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام له دليلا عاما في
الجميع اولا ودلايل خاصة بكل واحد منها يختص بنوع منها ثانيا واما الدليل العام فتقريره
ان معنى الجوهرية قد يختلف عما يقع في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط و
السطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لم يتخلف
معنى الجوهرية عما يقع في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان البطلان التالي
ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكر في تعريفات هذه الامور ربما يختلف معنى الجوهرية
عنها فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا تقال عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص
بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتحدة بعينها
فان الشمعة المتحدة بعينها قد يتبدل مقادير ما عليه وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت

كان لما

كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها
نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعب كان مقدارها على غير
ذلك النسق واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب الطول مع ان الشمعة المتشخصة باقية
بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرء عليها انفصال فذلك المتبدل ليس معدوما قطعا
ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل بما في تمامها جميعا وليس جوهرا والا لكان وجودها
وتبدل تشخصها يتبدل لضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار في جميع جهاتها
وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القايم بالشمعة واحد
لا تبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا
بظواهر الشمعة فقط بل باعماقها ايضا فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال واي حاصل
ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض والعمق يختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا
يختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اولا ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون بحيز بتعين
مساحته المتساوية في جميع تلك الصور وحده لا يختلف لكن المستدل اذا اثبت بالتخلخل والتكاثف
لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بان نفرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال بوجوده
يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها
وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما
يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك
ان السطوح الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين
والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره
ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم
اثباته للجسم مفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا اجساما غير متناهية وما يكون اثباته
لشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون

وعلى هذا ينبغي ان يحمل ان يقال ليس كذلك
تبدل المقادير بل تبدل اوضاع الجسم في الكمية

مقوما للجسم لان ما ثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لانا نقول ثبوت الشيء وتحققه
انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا
ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان
ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا
بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بالوجه فيجوز ان يثبت
مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان
الجوهر جنس لها وبعضهم اعتذر عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي
لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون
جزءا للامر الموجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم قد يوجد بدون الخط
فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما
به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل
على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها قائمة
بالجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل
كونها جواهر لان تقوم مركب يستحيل ان يكون بالجزء وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان
فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار يفتقر الى المتقدر و
المفتقر في تقومه الى العرض اولى بالعرضية واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات
التي هي اعراض والمتقوم بجزء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء
فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير فقوله وتختلف الجوهرية الى قوله ويعطي عرضيته اشارة الى
الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله ويعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان
والعدد اشارة الى الدليل الخاص وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة
يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى البرهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط

عرضيه

والافتقار

والافتقار الى العرض يتعلق بالزمان والتقوم يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما
وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف الجسم والخط طرف السطح
والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست
باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها
لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف منتهى لها
ما به الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف يكون ذات اوضاع
لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا تكون
اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا
لما كان يشار الى العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك
ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء ممتد في
جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء ممتد في
جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في
جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل في شيء منهما اعني
يكون كل واحد منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد
منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بمعدوم بل موجود منقسم في الطول
والعرض وهو السطح دون العمق والا يلزم تداخل العمقين واما كون التلاقي ببعض ما
فرض انهما تلاقيا عليه فخطر ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين
واما انها متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي
به وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط
والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست موجودة بان الاطراف نهايات والنهاية
عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر

وح يلزم التداخل اولاً بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقاً وكذا الخطان اذا تلاقيا
عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر او انقسامهما عرضاً على تقدير
الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام
واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهاية كما ذكرنا وعن
الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة
الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع
تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض
ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما
ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول
ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقاً اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة اصلاً
لان امتناع التداخل انما هو بسبب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع
التداخل والجنس معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى
عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان المتناهي
يوصف بالكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره ههنا ولم يذكر عند ذكر
خواص الكم لعلاقته بين الاطراف وهي انها انما يعرض للكم المنفصل بسببه وهما
اعتباريان لانه يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان التالي من
الاعراض التسعة الكيف وقد يرسم بقيود عدمية تخصصه جملتها
بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور
لها جنس وفصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفر في الكيف بخاصة
شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف
بها كان تعريفاً للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس لبعضها

التفصيلي

اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى فقالوا هو
عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل
النقط والوحدة من الاعراض من الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازاً عنهما ولا حاجة
الى زيادة قيد اللاقسمة كما فعله بعضهم حيث قالوا اقتضاء اولياً لادخال العلم بالبسيط
حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اولياً بل بواسطة التعلق لان العلم لذاته يغني
عنه ما ذكره رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مخصص ويكون جملتها بالاجتماع
مخصصة واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم
من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكروا وجوهاً منها ان الكيف اما ان
يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا
والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال او هو الكيفية الاستعدادية او
كمال وهو الكيفية النفسانية فيقال لم قلت ان كمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية
ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوساً باحدى
الحواس الظاهرة ولا يكون كيفية استعدادية جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من
الاجسام غايته انا لم نجد مثاله سوى الاستقراء فليعول عليه اولاً ومنها ان الكيف
اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات
الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا
الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول الكيفية الاستعدادية
والثاني الكيفية المحسوسة فيقال لم قلت ان الاجراء في الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز
ان يكون من بينها الفعل كما ان الاستعداد ولا يكون محسوساً كالمحسوسات
جزاماً بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر اقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات

بحث الكيف

الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات
لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال
العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة
النار فان النار بسيطة لا يتصور فيها المزاج وحرارتها تابعة للمزاج لكن الحرارة
من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم شخصيا او نوعيا
والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت
غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة
الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة
وقد يقال هذا القسم شارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا
التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيئا واطلق الباقي عليه تنبيها على قصور فيه وهو
عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات
نفس الاشكال قالوا ان الاجسام تنتهي بتحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي
دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط
بها اربع مثلثات تكون متحددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة
والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو
فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء
صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يتلاقى بين المقطع هو الحلو
وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو
الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين
النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين
ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار

وكذا

وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات
من اجل العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن المشائين ابطلوا
قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي تدرك باللمس فلو كانت الالوان
والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما قلنا الملموسة
بالذات هاهنا لئلا يرد عليه ما قيل من انا لا نسلم ان الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح و
اما الهيئات اي هيئة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال
نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب اختلاف هيئات حاصلة في الحواس
المحسوسة هي تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال بغير الالة
البصر اثر او لالة اللمس اثرا اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم
من الحس لا يدل على ثبوتها واجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال
لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في البصر مدركة والمعنى ليست ملموسة
واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية
ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت الكيفيات في الاجسام
الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني
الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة
واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير
متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف
فيلزم مما ذكر ان لا يكون الاشكال كيفيات الاطراف في رأيهم كيفيات الاوساط
والجواب بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد
حقيقي فيتغايران قطعا اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنس الشكل
والكيفية وهو غير مفيد هنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال

محسوسات في ... تسمى الكيفية في الحقيقة الحرارة يطلق على اربعة معان احدها الحرارة
الحاصلة ... الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة

وآخر القائلة وبسط عليه ايدي اولياء الله فاوسعوهم ضربا وفهبا ودشقا ودشقا وحزا ووخزا
وحتا وسحا حتى اضطر الى الدفاع وميلا ما والفرار فاصطفت عنده ذلك تلك الخيول وخفقت الطبول
وابتلا بعضهم على البعض فصول وتوالت النبال على الحصل تواي لدان الاصائل بالحشل الى قلالات
متون القواضب نلالا بروق الفم جنح الغياهب وفارت ينابيع الدماء كما فاضت خلاجه الانواء
وكانت اولياء الله على جاهير المدابير يوذونهم اذا يحثونهم دقصا وجزا فلم ينتصف النهار الا بانتصاف
المسلمين من اعداء الله المشركين وحكموا السيوف في زهاء خمسة آلاف رجل فحطوهم على العراء
نفادوا فانتوا بالذي كان اهله ولو سكتوا اثنت عليه الحقايب

بغاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء فيه الحرارة التي بها يقبل
البدن علاقة النفس ليست من جنس الاطف الذي هو النار بل من جنس الحرارة الذي يفيض من

فضلاء

والفرنيه

كما ادعاه المعترض وهذا منع قوله لاختلافها في الحمل اي لتنثني على الاشكال لا الحمل على هذه الكيفيات
وبالعكس امتنع حمل شي على هذه الكيفيات لا الحمل على الاشكال ومن هذه الكيفيات فيران الاشكال
محسوسة بهذه الكيفيات ليست محسوسة كما ذكر في الوجه الاول واما حمل الشي على هذه الكيفيات
دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكر في الوجه الثاني
والتضاد بين الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لكمه مما اشارة الى امر نرعم ان هذه الكيفيات
نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الحقيقة المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط
والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص
واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية المتوسطة بين الحار
والبارد مثلا التي تستحق بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة
ممتزجة من الحرارة والبرودة فيكون كيفية محسوسة فهذا اوائل المحسوسات تسمية ملموسات اوائل المحسوسات
لوجهين احدهما ان القوة اللامسة هي اعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة ويخلو
عن سائر الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقدة لجميع الاربعة وكالخلد الفاقد للبصر
والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلابد من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه
والكيفيات ... وكذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه كلها فيحتاج ان
لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر الحواس فليس هذه المرتبة من الضرورة
الحلو واعلم الثاني ان اجسام العنصرية تنفعل عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة
والمشمومة ولا تنفعل عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لا يتوقف على توسط
جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لانفعل الى كيفيته
فلا يدرك كيفية الجسم الآخر وعلى هذا يقاس الكلام في المذوق فانه يتوقف على توسط الرطوبة اللعابية
الطعم في الطعوم [illegible] [illegible] [illegible] واتصالها بالقوة الى القوة الذائقة
فلا بد ان تكون تلك الرطوبة خالية عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم

على معان اخر غير الكيفية وفي الحقيقة الحرارة يطلق على اربعة معان احدها الحرارة
المحسوسة من جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة
من تأثير مسامتة الشمس للرأس او قرب مسامتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها
الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير
ذلك ولذلك تنسب اليها كخزانة البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة
بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية
العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء
العناصر وحصل منها مركب فكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب طبخا واعتدالا
وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ
الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه نيا فحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب
الاعتدال والقوام اللذان لم يتحصلا لما بدون ذلك المركب فذلك الجزء الناري الذي
شانه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما يدفع البارد الوارد على المركب با
لمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا
حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما تفيد المركب من الاتصال الحاصل
بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية
بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا
ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه لكانت الغريبة عند ذلك
جزءا من المركب يفعل فعل الغريزية وتفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة
بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة فان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عند
فيضان النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء انه قال الحرارة التي يكون بها قبل
البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن

فتفاوتا

والغريزية

فلا يدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وذلك المذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية
بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة
فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم

عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب للجوهر السماوي لانه منبعث عنه
وقد يعني اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة
وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فتفاض عليه مزاج معتدل به يحفظ التركيب وحرارة
غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين النار لا تطفى
تلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان اثار الحرارة
النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس
تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عند
ما يقوى على فواكه الشجر فساد واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار نضج
ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء
الشمس ولا يبصر في ضوء النار والحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم
دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية تغاير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى
دون الثانية لان الحرارة الالطفية متى افرطت وقويت اوهنت القوى واوهنت افعال البدن
واما تلك فمهما اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة والغريزية
تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الالطفية تبقى بعد المفارقة بدليل ان
بدن الميت يعدم ما كان يحس من الحرارة في بشرته ويتعفن بعد زمان وينتفخ انتفاخا
عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج السابق ان الحرارة التي تعفنه ونفخته استفادها من
خارج وتحقيق ذلك ان العفونة تحرك الاجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها حركة
بها من الاجزاء الرطبة الى الانفصال فتحيل ما تلقاه من الهوائية لحركتها الى الطبيعة النارية
فتزيد بذلك وتستولي فيسخن بها الرطوبة وتغلي غليانا تنفصل به لطيفها عن كثيفها
فينحل المزاج اما الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية تستولي عليه العفونة
اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا يتحرك جزء منه الى الانفصال فثبت ان

بل يسرع تطعيم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء
منفصلة من ذلك الجسم ثم ينفذ الى الرائحة لما ذكرناه وكذا السمع يتوقف على توسط
جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما سبق
ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة الى متوسط خارج يرفع بلوه عنه الكيفيات
الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كان الملموسات اوائل المحسوسات
لما عرفت لكن منها الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات
وما عداها من اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة و
الثقل من ركب يتوسطها وهذا صحيح قوله البواقي منتسبة اليها وقيل من ان الخشونة
والملاسة محسوستان بلا توسط فقد يبنى على ... بتمامه من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة
للمتشاكلات مفرقة للمختلفات اي الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف
وما ذكروه من خواصهما لم يقصد وابهما تعريفهما بل قصدوا ابها بيان احكامهما
قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطة التحريك ثم ان المركبات
لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما كان الطف كان اقبل
للخفة اي اصعف الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع قبولا
من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركبات ادت الى الصعود الالطف من اجزائه
ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ابطأ وربما لم يفده الحرارة خفة تقوى على
تصعيده فيلزم من ذلك تفريق الاجسام المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ثم يحصل
عند تفريق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها
يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام
الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في السنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر
عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى

معه انها فلهذا السبب قلنا ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا
الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتيام واما الذي يكون
التيام بسائطه شديدا فالنار اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال او لا وعلى الاول
اذا قوى عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار لا تفرقه لان التلازم بين
بسائطه شديد فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية
وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر
وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا صار تسيل كما في الرصاص او مبين كما في
الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة صار مجردا سخونة وتحتاج في تلينه الى الاستعانة
باعمال تتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك
قيل من حل الطلق فقد استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
بناء على المانع لا يخرج كونه من الافعال خاصيتها لان هذه انما تكون عند تحقق الشرائط وارتفاع
الموانع والكيفية افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكره من ان الحرارة
تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد
يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك
بطبعه بعيدة من المحيط الى الفوق وتختلط وتتفرق بتلك الهواء اجزاء مائية صغار فتصعد
ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة ان تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس
اي من جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب التي لها الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق
بعضها ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها
وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها والتصاقها وهما متضادان وفيه اشارة
الى دفع من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة كيفية عدم الحرارة
لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد ولطيف الحرارة

على

ان يكون مستقلا وهي مخصوصة بالماء لا يوجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس
يفيده استمساكا كما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا لا بالاشتراك
على سبب رطب لصق الشيء جاء على ظاهره تجفيف وتسمى من الجسم الاول فتسيلا فان النغز في اعماقه وفاة
لينا لسرعة متسابل مستقصاه الرطوبة لعكس تعجيز كيفية تقتضي صعوبة التشكل والتشكل اي
القوة بهما مغاير ان اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن
ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا تتفرق بسهولة وانما
قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فتكون من الكيفيات الاستعدادية
قال الامام وقد طال في امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليس كذلك الاول الخشونة والملاسة فان
الخشونة عبارة عن نتو في بعض اجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة
عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة الاولى لان
اللين هو الذي يغمز وذلك انما يتم بامور ثلاثة الاول الحركة اي حركة في سطحه الثاني تشكل التقعير المقعر
المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول تلك الامرين والاولان
ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة
والصلب امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة
بالكميات الثالثة المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ
فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال
وكونه من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه
على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقال ان بالاضافة وباعتبارين من الكيفيات
الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى
حيث ينطبق مركزه على مركز العالم والمراد بمركز العالم الثقل نقطة يتساوى ابعادها من جوانبها
في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح

بقعر الفلك ولطفوه فوق العناصر والثقل الاضافي يقع عند اربع احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط متوجها الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو
على الارض ويرسب في الهواء والثاني كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت
الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية تقال على معنيين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في
النار ويطفو على الماء والثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة
الى المحيط وحمل ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون ما فوق مكاني النار والهواء
اعظم من مسافة مكاني النار والارض وذلك مما لم يبرهن عليه وما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار
الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون ما فوق مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار
والهواء وانه تناقض وبيان ذلك انه ان فرض جزء من الماء مماسا لمقعر فلك القمر ثم خلي وطبعه تحرك
الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء
مماسا لمقعر الفلك ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحرك
ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل
المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز
العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء
وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خليت وطبعها
تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة
اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط والا فلا وقس عليه في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك
فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة مكاني النار
والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركزها على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان تماس

ان الحرارة الاسطقسية موجودة في الموت والحرارة الغريزية التي بها يكون تمنعها عن تحليله
عن الكيفية العارضة للرطوبات البدنية فتعفنها مفقودة في الميت والحرارة موجودة في الحيوان
فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها لا تتعفن الحبوب في تجربتها وتتعفن اذا قطعت منها
بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا ان فعلها الاظهر في ملمسه ظهوره في الحيوان اعلم
ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل
هو المفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر تحت الانواع الاربعة المفهوم من
عبارة المصنف ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف لها جوابا
غير ان يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى
الحرارة الغريزية ايضا وهما ليستا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك
بحس اللمس وما يقال من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان اخر في الكيفية المحسوسة من النار
في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والحرارة الفائضة من الكواكب اي دون
من الحرارة فغاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية المحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة
التشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق
والانفصال فبعضهم عرف الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل
بشكل الحاوي الغريب واعترض بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم
يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي بيننا بسبب مخالطة الهواء والنار
الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء
صغيرة جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع
لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل اصلا وايضا يقتضي
ان يكون الهواء ارطب من الماء وانه باطل لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس
افاد استمساكا على التشكل والهواء لا يمتزج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء نقلوا متفقون

على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن يتجه لزوم كون الهواء ارطب من الماء
ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فالسهولة في الهواء ازيد منها في الماء كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها ولكون الكيفية المقتضية
للسهولة المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر
فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد منها في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد
منها في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق
قواما من جرم الماء اقبل لسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية
تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليهم بانه يلزم ان يكون ما هو اشد
التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد
من الماء لا انه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو
اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون ما هو ادوم اكثر رطوبة بل بسهولة
الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا
من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل
انفصالا من الماء فلك الامام الرطوبة بذلك المعنى لو سلم انها وجودية فلا شك انها
ليست محسوسة لان الهواء ارطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة
الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء ايضا محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في
وجوده ويظنون ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف فاذا فسرناها بالكيفية المقتضية
لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال
ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة
ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة
واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال له البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه

الحجر...

اقول ح

لكنها م

وهو بط قطعاً م

ولا م

١٠٤

محيطا بالقياس بقعر الهواء فقد تحركت في مثله مكاني الارض والماء وظاهر ان الحركة الاولى
اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون
مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة النار فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء
والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة
الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما متشاركان في اشتمال الكل واحد منهما على حصة من
الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء
على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا
اقول يرد على هذا الجواب ان ثخن كل عنصر اعظم من ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر
واحد ان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى على العلية المفروضة
للثقيل المضاف فكذا ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية على الصورة
المفروضة للخفة المضاف وذلك مما لا يمكن ان يعتبر عليه بل قد سبق لما الوهم الى ان
العناصر الاربعة واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين
المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك فنقول لم نحتج في الجواب الى هذا التطويل
بل كان ينبغي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها
خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فتتحرك
بقدر ثخن النار والهواء والماء ويبقى من الخط الممتدة بين المركز والمحيط مقدار
نصف قطر الارض فقد تحركت في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان نقول
نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرض انها خليت وطباعها
فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فتتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة
الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار
ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض

انه عرض

بل ثخن عنصرين م

ذكره امروبسر بن علبه فلا يكون يقيناً

مما يرتبط بكلام النبيل

وبطل الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من بيان في كل عنصري الماء والهواء
من ان طبقتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه ان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان
يقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة كل من هذين البسيطين بحركة طبيعته تارة
من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه يطلبان العنصر الثقيل المضاف اذا وصل المركز
لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال فغاية الامر ان
الثقيل المطلق اذا صادفه تعذر عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل من المركز لكن لا بالطبع بل
بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وصل المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه
ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه اي ان الثقيل مطلقا يطلب المركز
والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن تلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف
من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه فيحصل الجواب عما اورد على
تعريف الثقيل الاضافي باعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا مجرى النار وحدها و
طبعها التحرك الى نحو المركز وكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك
وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفيف الاضافي باعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عدم
المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك
فان قيل على ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل الاضافي وقوله لكن لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في
تعريف الخفيف الاضافي وقوله لكن لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف قد
يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانهما الطبيعي ومقصدهما الاصلي كما انهما كذلك
بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط فرضا مشروط
بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها
الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وازيل فيه
لخروجه وكمال المزايلة انما يتصور بتعدد لخرقه عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان نفرض

مقعر الماء

مقعر الماء الذي كان مماس المحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرضنا بعد ذلك خلي
وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة
التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه
قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان
نفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة
النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين
المركز والمحيط حتى يصل مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان
الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا
وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف
به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية و
الميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لانه صدوره في محله الحقيقي ان كان من سبب
امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان
صدوره من نفس محله لا بمباينة وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته
القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتاير مختلفة كميل النبات
الى التبرز والتزايد فالمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات
دون شعور وارادة والمراد بالنفساني الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن
القسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس وربما
يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار سمي ميل النبات نفسانيا لا يخص الطبيعي بما
يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي
مستتبع مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن مانع وباعتباره
يصدر عن الثابت متغير بيان سببه ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك ان الحركة لها

مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك
المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط
امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف اليه يستعين بكل واحدة من هذه المراتب
صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان
المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد ملايمة تلك
المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة
ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من المراتب الى الطبيعة او القاسر
بل لا بد هناك من امر آخر يتوسط بينهما فاما ان يتسلسل او يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر
ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها
واما خارجة كرقة المعاوق المخروق وغلظه واجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة
او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس
المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود
الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ونعلم بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر
بل المقصود بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح
لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في
الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حال السكون لا ينافي كونه مقتضيا للحركة
فان من حس الميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة والمختلفة متضاد يعني
الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان
ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا
فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة المتحرك
الى جهة حركة السفينة او الى خلافها اليه وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين في اثنين اذا كانا الى جهة

واحدة

واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان
الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة
والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين
وهو باطل بالضرورة اقول السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع
فيجوز ان يوجد هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الآخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى
جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع ميلان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة
مقتضيا لذاته للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا
اقول احد الميلين اذا لم يكن ذاتيا يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه آنفا فلا يلزم
اقتضاء الجسم لذاته للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى
المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات والتضاد امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا
الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل
الطبيعي في قسمين احدهما الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني
فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية هذا اقول والحق ان التضاد بين الطبيعيين
اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين
ما سواهما من الميول لانهما يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق
وذلك ظاهر وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان الى
الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا
ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض فهو باعتبار معاوق داخلي في المقذوف
ان كان ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية
ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ

بوجود الميل بوجه الحجم

استدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي تجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى تقف في الوسط
فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما تقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق
نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس القوة الجاذبة فانه
مالم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عايقا لفعل الآخر فان قد فعل في كل منهما
فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعاوق لاقتضى
انجذاب الحلقة الى جهة واحدة وهو دافعتها لما يمانعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء
يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله
الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولو لا انه بلغ رتبة التساوي ذو العائق
وعادمه يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لابد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان
طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوي
حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا
نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا
يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل معاوق ما يقطعها وبين انه يقطعها
في زمان اطول لكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض او نسبته الى الميل المفروض
اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون فضل زمان عديم
المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافة فيساوي حركتا مقسورين ذي عايق وغير ذي عايق وقد
ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق المرام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليرجع
اليه من اراد الاطلاع عليه عند اخرين يعني عند المتكلمين جنس منوع بحسب تعدد الجهات فان لكل
جسم جهات متعددة يكون بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات
متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومن الثقل يعني عند طايفه
منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو بالنسبة الى جهة السفل واخرى ومنهم جعلوه مغاير الميل يعني عند

القسرية

طايفه

طايفه اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء الكثيفة وانضمام
اجزاء كان الثقل من لازم ومفارق قسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد
الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا
الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في
جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غيره لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل
لامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل لا غيره وهو موجود وكل يعني
الاعتماد يحصل بحسب وجود اعتمادا وينتفي بحسب ضده فيكون حادثا (?) ويتولد
من الاشيا بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد
يتولد عنه اشيا بعضها ما يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها ما يتولد عنه بواسطة وما يتولد
عنها بلا واسطة قد يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام
الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة
ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها يتولد عن الاعتماد بلا واسطة
لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته بل بواسطة كالالم فانه يتولد من الاعتماد
لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء
من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا و
بالعرض ومنها اوايل المبصرات فان الامور التي يدركها البصر مطلقا هي اللون والضوء
والاطراف والحجم والبعد والقرب والشكل والتفريق والاتصال والعدد والحركة والسكون
والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه و
الاختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع والتقوس
كالكتابة وغيرها داخل تحت الترتيب والتشكل والاستقامة والانحناء والتحدب
والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة

يحدث في

والبشرة والطلاوة والعبوسة والتقطيب داخل تحت هذا الشكل والسكون والبقرتك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا ان هما المبصران بالذات عند الجمهور هو الذي عدمنا الكيفيات المحسوسة حتى غيره وقد تحقق فيما سبق ان المبصر اولا وبالذات ان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من نفى وزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف الصانع على الصانع غيره ان يتوقف الصانع غير على الصانع وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف الصانع على وجود الضوء والصانع فلا يكون مبصرا اولا وبالذات ونقل منهما طرفان اي النقل من اللون والضوء طرفان فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فالاضعف والاقوى ولا اول اي للون حقيقة ثابتة على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من اللون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل يتداخل تلك الاجزاء الهواء والشوب فانفذ فيها الاجرام العلوية وتنعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض وتتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار يرى ذلك الشعاع كانه لون ابيض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء فيغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق كوفته باشند ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه صلبة لا يتصل بعضها ببعض فلا يجري بينهما فعل وانفعال والعمدة في ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع

ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج في ذلك الموضع فيه لتصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل بضد ذلك اي بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم باقي الالوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال ان الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء ... ان الماء اذا وصل الى الجسم نفذ في اعماقه واخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض قد ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل كل الالوان كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه فيكون منافيا في القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانه يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عروه عنه ان اريد القبول الامكاني ويمنع ان اريد القبول بالفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد يكون متخيلة وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكن ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط ويبيض

اما ظ فلم

ونفذ

القلي بكسر القاف وسكون اللام الذي يؤخذ من الاشنان

غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فيزيد ابيضاضه لانه شفاف تفرق
وفيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض كذا لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض
بالطبخ بان يزول الابيض بسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء او تداخل الهواء فيه
اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران
احدهما اختلاف طرق الاتخاذ من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة
ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية
ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض
ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء لاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض
الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة
والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف
بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه
من اجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ولا يخفى ان الوجهين على ان سبب
اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من لا انهما على
ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين
نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفة وان ينعكس
السواد عند الاختلاط او الامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفا السواد والبياض
المتضادان اي طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما
متواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم
من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فقط لانه لو اجتمع السواد
والبياض فعند اجتماعهما لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد
منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى

الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حال الجسم
في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في
غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي
على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما ح لان الذي لم يبق على صرافته
منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا
البتة بل الموجود لون اخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء
منهما على صرافته التي كانت ثابتة له في حال الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان
يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون
المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على النور اي الضوء في الادراك
لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن
الهيثم وغيرهما من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير
موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء فيه
اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق
عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هناك سواها والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار
فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان عدم الرؤية
لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما متلونا
بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء اقوى يرى
فيه بياض شديد ثم اذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات
المتفاوتة في الشدة والضعف متى لم تكن لها هيئة يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب
الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف لا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس
من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا افقدت مراتب

الضوء باسرها فقوت الالوان كلها وانما قلنا بحيث لم نقل نعلم من ذلك لاحتمال ان
يقال ان اختفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر
مجهول لنا والتيه يجوز ان يكون للون ظهور غير مشروط بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الظلمة
في الظلمة فيوجد تلك اللون مع تضمنها الا ان الحس لا يحكم بما ذكرنا واعترض بان التفاوت
في المثال المذكور ليس الا في انجلاء اللون الواحد المشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون
لما كان الخفاء والظهور عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان الخفاء
والظهور ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشاف تبدل
المنكشف والتيه ان الحاصل للحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون
مع ضوء شديد ولما كان المجموع الحاصل في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من
المجموع الحاصل في الاول توهم ان اللون الثاني اشد منه في الادراك لكن اذا تامل في ذلك
تاملا شافيا تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل
الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون
فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية
التوقف فمعناه وان اراد المعية او الاعم فهو غير تام على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون
كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي اللون والضوء متغايران حسا اي المغايرة بينهما
مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس
بشيئين على سطحه احدهما ابيض للحس والاخر وظاهره بسبب الاول زعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح
الجسم الا اللون من بياض او سواد فقوة ظهوره للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق
هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من
الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك

بريقا

بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا تاما ويرد
عليه ان اللامع في الليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في ضوء السراج ... ثم السراج
يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر والقمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى
ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة كان للامع بالليل ظهور قدرا
من الظهور فظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع
لم ير له لمعان لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان ضوء
هذه الاشياء ليست الا الظهور الواقع عند الحس كما ان زوالها ليس الا الخفاء
عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان
يكون لما ذكرته تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان
الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان
فيما بينهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز ان الاشتراك في اللازم
في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور والماء اذا كان في الظلمة
ووقع عليه ضوء يرى ضوءه ليس له لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة
والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل
للشدة والضعف يكون اشده نوعا مباينا للاضعف وهو المراد من قوله المتباينان
نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف
المتباينان نوعا واستدل على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا
الشديد يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او باللوازم
والثاني باطل لانا لم نجد التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان
التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف وا
عترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما لما تقرر عندهم ان المقول بالتشكيك

ثم القمر

من عوارض ما تقاع من الافراد ونسبته لو اعلية لوجهين الاول ان نسبة الماهية
وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحصصها
وخارجا بتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها وبرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها
وان الماهية وذاتياتها متقدم عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها
اقدم واولى واشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدم شيء بالنسبة
فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون
الماهية وذاتياتها مقدما على الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا بتصور
بدونه لا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي
بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم واولى واشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه
الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع متوجها والجواب عنه متناكرا
الجواب هنا الثاني ان الامر الذي يتحقق التفاوت حينئذ في الاشد دون الاضعف
ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان
داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية
التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كان من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا
لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون
العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل
في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو
مفهوم العارض فيها على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج اشد دون
العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان
مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل
في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض

والتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض و
اعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي
لان جميع الجزئيات م

العاج
[illegible]

تساويه

تساوي في جميع المعروضات اولى فيتوجه مثل الدليل المذكور على امتناع تفاوت
الماهية وذلك لانه كما جاز التفاوت في العوارض باعتبار امر خارج عنه
داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار خارج عنها
داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها
ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور
الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم بان القدر الزائد اذا كان خارجا
عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك الزيادة
من جنس الماهية واذا تحققت ذلك فلا عبرة لكونه داخلا في ماهية المعروض حتى
لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة لكونه
من جنس العارض زيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار
ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها
والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي
فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات
في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل
على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا
تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها
نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان التفاوت الخط الاطول والاقصر
تفاوت في الماهية الخطية وانه في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي
في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان
ذلك القدر الزائد راجعا الى المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في
مجرد هويته لم يكن بعيد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء الماهية

ولقائل ان يقول

لجواز ان يكون ما به تتفاوت الجنس خارجا عنه واختلاف ماهية بعض انواعه وقد يستدل
بان السواد الذي في محل ما حدث من الشدة او الضعف يرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما
كليا ذا افراد متشخصة متماثلة للكلي الآخر وضعفه ظاهر لجواز ان يكون كل صنف منها موافقا للآخر في
الماهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما يحصل عند المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام
صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات
جسم اما الكبرى فظاهرة واما قيد بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان
الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى آخر كما يشاهد في السراج
المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك
حدوث للضوء في المقابل للمضيء ومقابل الجسم الكثيف للمضيء مع حدوث الضوء فيه لحركة وهم
وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي
تخيل انه انحدر من العالي الى السافل وقد يستدل من انه لو كان منحدرا لرأيناه في وسط المسافة فهو مدفوع
بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان
تابعا للضوء من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى مقابل آخر زال الضوء
عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر
واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابل المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة
المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة
للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض باطل فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس
بجسم بالاتفاق فان اجابوا بان لا حركة له بل يزول عن موضعه ويحدث في آخر على حسب تجدد
المحاذيات كان ذلك جوابا لنا وما يدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما
ولا خفاء انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا
والمحسوس المشاهد من حال المبصر ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا

عند البصر

عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله يحصل عند المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف
واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ
شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور او الزجاج تزيد ما خلفها ظهورا
وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة و
اجيب بانه لو كان جسما لم يكن كذلك لموجبه لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل به كلما
كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه اولا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا
اوجبت لما تحتها استتارا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هو للعيون الضعيفة
الحاجة … الى جمع الروح الباصر على ما يرى في موضوع دون التفريق بل هي حجاب لما
عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة ٧ ولا بالارادة بديهي
انها ليست بالقسر مستلزمة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل وهما يوهم
بالحس فان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء
من كرة السماء الرابعة على وجه الارض مما لا يعقل والنقض ان الضوء اذا وقع في البيت من
الكوة ثم سددناه دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت
جسم الا اذا ما قبل السد فلا وجه له وبعد السد هو غير ممكن لان المنفذ … منسد
ههنا غير ما سددناه ولا انعدم ايضا والا لزم ان يكون حصول السد من جسمين
معدمة لاحدهما فالمعدوم عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم
بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان
ذاتي وعرضي هو القائم بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به
وعرضي هو القائم بالمضيء بالغير كالقمر ويسمى نورا ومنه قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء
اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل
من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان هو

وهو ای الحاصل من مقابلة المضیء بغیره کضوء وجه الارض حال الاسفار وعقیب الغروب الظل
الثانی ان کان حاصلا من مقابلة الهواء المضیء یسمی ظلا والظلمة قدم تقابله فانها عدم
الضوء عما من شأنه ان یکون مضیئا لا انها کیفیة وجودیة علی ما ذهب الیه البعض والا لکانت
مانعة الجالس فی الغار من ابصار من هو فی سواد مضیء خارج الغار کما انها مانعة من ابصار
من هو فی الغار وذلک یسقط بعدم الفرق فی الحائل المانع من الابصار بین ان یکون
محیطا بالرائی او بالمرئی او متوسطا بینهما وربما یمنع ذلک بانه لیس مانعا بل احاطة الضوء
بالمرئی شرط للرؤیة وهو منتف فی الغار والعائق عن الرؤیة هو الظلمة المحیطة بالمرئی لا الظلمة
المحیطة بالرائی ولا الظلمة مطلقا ولیس ذلک ببعید مما یقال شرط الرؤیة هو الضوء المحیط بالمرئی
لا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق فی الحائل بین ان یکون محیطا بالرائی او بالمرئی مسلم فیما اذا کان
ذلک الشیء مانعا عن الابصار لا فیما یکون مانعا بشرط وقد یستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن
النور من غیر ان نصفه بصفة اخری لم یکن حاله الا هذه الظلمة التی نتخیلها امرا محسوسا فی الهواء
ولیس ذلک امرا محسوسا لانا نری اذا غمضنا العین کان حالنا کما اذا فتحناها فی الظلمة
الشدیدة ولا شک انا لا نری فی حال التغمیض شیئا فی عیوننا بل لنا فی هذه الحالة ان لا نری
شیئا فنتخیل انا نری کیفیة کالسواد وکذا الحال فی تخیل الظلمة امرا محسوسا تمسک القائلون
بکونه وجودیة بقوله تعالی جعل الظلمات والنور فان المجعول لا یکون الا موجودا واجیب
بالمنع فان الجاعل کما یجعل الوجود یجعل العدم الخاص کالعمی وان المنافی للمجعولیة هو العدم
الصرف ومنها المسموعات وهی الاصوات ای صوت من التموج المعلول للقرع او القلع بشرط
المقاومة تنبیه من الکیفیات المحسوسة الاصوات هو کیفیة یحدث فی الهواء بسبب تموج المعلول
للقرع الذی هو امساس عنیف والقلع الذی هو تفریق عنیف بشرط مقاومة المقروع
للقارع والمقلوع للقالع کما فی قرع المدر وقلع الکرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة
والمراد بالتموج حالة شبیهة بتموج الماء یحدث بصدم بعد صدم مع سکون بعد سکون لا انه حصل

المحیط بالرائی والضوء م

التموج

التموج سببا قریبا للصوت لانه متی حصل حصل واذا انتفی انتفی فانا نجد الصوت
مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعیة ومنقطعا بانقطاعه
بانقطاعه وکذا الحال فی طنین الطشت فانه اذا سکن انقطع بانقطاع تموج
الهواء ح فان [illegible] الدوران لا یفید الا الظن والمسئلة مما یطلب فیه الیقین
علی ان الدوران ههنا لیس بتام اما وجودا فلانه قد یوجد تموج الهواء بالید ولا صوت
هناک واما عدما فلان ما ذکرتم انما یدل علی عدم الصوت فی بعض صور ما فیه عدم التموج لا فی
جمیعها فلا یفید ظنا ایضا واجیب بان الاستقراء لبعض الجزئیات مع الحدس القوی
من الاولی ان الثانیة یفید الجزم بکون الصوت معلولا لتموج الهواء علی وجه مخصوص
وکذا الحال فی کثیر من المسائل العلمیة یستعان فیها بالحدس الصائب فلا یقوم حجة علی الغیر
مع کونها معلوما یقینیا وانما کان القرع والقلع سببین للتموج اذ بهما ینفلت
الهواء من المسافة التی یسلکها الجسم القارع او المقلوع الی الجنبتین وینقاد لذلک الهواء
المنفلت ویتموج الی ان ینتهی الی هواء لا ینقاد للتموج فینقطع هناک الصوت لا یتعدی
کالحجر المرمی فی وسط الماء قیل وانما لم یجعلهما سببین للصوت ابتداء حتی یکون التموج
والوصول الی الصماخ سببا للاحساس به لا للوجود فی نفسه بناء علی ان القرع وصول والقلع
لا وصول وهما آنیان فلا یجوز کونهما سببا للصوت لانه زمانی وفیه نظر وذلک بان التموج
ان کان آنیا فقد جعلوه سببا للصوت الزمانی وان کان زمانیا فقد جعلوا القرع
والقلع الآنیین سببا له فجعل الآنی سببا للزمانی لازم علی کل تقدیر والتحقیق انه لم
یکن السبب عن تمامه او جزءا اخیرا منها اذ لا یلزم ح ان یکون الزمان موجودا فی الآن فی
الخارج متعلق بقوله ای صار نوع من الکیفیات المحسوسة الاصوات ای حاصل فی خارج الصماخ
ان الصوت یحدث فی الهواء الخارج عن الصماخ ایضا لا انه انما یحصل فی الهواء الداخل فی الصماخ
فقط علی ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الی الهواء المجاور للصماخ

نیقلب م

ما یجاور من الهواء، ویقع هناک التموج المذکور ویکون متصلا دائم الاهویة م

انقلاب
مبین
التصادم
بهم درکوفتن

حدث في الهواء من تموج الصوت ولا وجود في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل
على ذلك انه لو لم يوصل الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان
التقدير انه لا وجود له في مكان الجهة من خارج الصماخ واللازم باطل قطعا اذ انا نسمع
الصوت ونعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال
يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء منها وتمييز القرب والبعد لاجل ان
اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول
لو صح الاول لما ادرك الجهة التي على خلاف الاذن السامعة ولكن ليس كذلك لان السامع قد
اذن اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذن اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان
الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة
والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين
المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد
وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى
الصماخ لان التمييز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركنا الاصوات
في اماكنها البعيدة في مكان البعيد والقريب في مكان القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت
الى السامع شرط لاحساس على ما ستقف في مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر فيما ان
سماع الصوت انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يحصل من
الابعد في زمان اطول لكن يحصل ادراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ
لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من
حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد الى الصماخ فاذا
وصل انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي في عند الصماخ وهذا
القدر لا يعرف ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا

الى قبـ

الى قبل مما قبله من جهة مبدأ وروده فان كان بقي منه شيء موجود ادركناه الى حيث
ينقطع ويفنى ثم ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا او جهة الى مورده وقدره
وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر ننتبه بها على المبدأ لم نعلم من
قدر البعد الا بقدر ما بقي كذلك لا نفرق بين الرعد الواصل الينا من اعلى الجو وبين
دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيما بين كلام رجلين لا نراهما وبعد احدهما
متباعد عن الاخر بعد اكثر من ذراعين فانا اذا سمعنا كلاهما عرفنا قرب احدهما وبعد
الاخر وقال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وفيه بعد لجواز ان يقال ان
السامع يسمع الذي وصل اليه الى ما قبله مما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه
دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا فيبقى ان يكون مدرك الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث
انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف
الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وحينئذ الصوت اذا ادرك في جهة علم انه
في تلك الجهة وان لم ير الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة
او شم الرائحة من جسم انهما فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء
الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية يعني ان الصوت عبر قار الاجزاء في الوجود فلا يمكن
بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي
كما في الحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة
التي نتكلم بها في حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة
او على جميع الهيئات المحتملة لترتيب حروفها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا
مرجح وتمثيل عليه بان حروف زيد مثلا ان بقيت على هذه الهيئة المخصوصة دون
تقاليبها يرجح سماعها في التقاعي من الكائنات فان ترجيح بلا مرجح على ان الحروف التي هي اجزاء
الكلمة

للصوت بل هي عوارض النفس فاذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء
الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ورد بعض العلماء بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف
بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من المصوت
يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم تجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع
ذلك الصوت بعينه مدفوع بان المسموع للبعيد مثل مسموع القريب لا عينه بل نقول ان
كل هواء من تلك الاهوية يتولد فيه تموج آخر وصوت مثل الاول وقد يحصل منه اي
وهو الصدى قالوا الهواء المتموج اي الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار
بحيث يصرف ذلك الهواء المتموج الحامل للصوت الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث
من ذلك صوت هو الصدى وقد يعرض للكيفية المسماة بالصوت باعتبارها حرفا قد يعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا اي تمييزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية
العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند
آخرين وعبارة المتن تحتملها وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا
عنهما فان كلا منهما صفة يتميز بها صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان
مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون به التميز مسموعا بل ان
يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة
والبحوحة وغيرهما فانهما قد يختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان يخص التفرقة بين الحدة
والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يقيد الاول لان تميز اي المسموع دون الآخرين نظرا او تأملا
المصوت او صامت الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو
والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس
للواو والفتح مناسب للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة الصامتة قد
يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها

كما عرف

كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتة لامتناع كونه متحركا ومع جواز كون الحركة السابقة
عليه غير فتحة فاطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء
فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس
حركة ما قبلها من جنسها متماثل او مختلف بالذات او بالعرض يعني الحروف اما متماثلة لا اختلاف
بينها لا بالذات ولا بالعوارض المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين
او المتحركين بنوع واحد من الحركة او مختلفة اما بالذات والحقيقة كالباء والجيم فانهما حقيقتان
مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالبائين
اذا كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر
متحركا بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام بانه
فان الحروف اذا الفت تأليفا مخصوصا تسمى المتألف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع
مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع
اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام
لفظي وهو المؤلف من الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول
الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة
والمعتزلة نفوا ذلك وانكروا المغايرة وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء
احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي
الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا بكلام
حقيقي اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما
لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او بالمنهي عنه وليست
الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام

الكلام واي حاصل ان مدلول الكلام الذي تسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم
في الخبر والارادة والكراهة في الامر والنهي وانا بيت الشاعرة فاما لاعتقادهم
ثبوت كلام نفسي نقلية او امالان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضماير
وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول حصر فيه بناء على انه الذي يتوصل
بها اليه فيجاز هو المستحق المتكلم لاسم لكنه والاشاعرة يدعون ان في الخبر امرا
طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا
يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه فانه قد يامره وهو
يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين
الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن
ان يقال في النهي مستندا لا او [illegible] اضافيين المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة
لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس
هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول وللقائل ان يقول ان المعنى النفسي الذي
يدعون انه قائم بنفس المتكلم ويغاير العلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه سواء كان
مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسع اي الحاصلة من
تفاعل الثلثة في مثلها اعني من الكيفيات المحسوسة طعم المطعومات واصولها اعني الطعوم
البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما
ومن قابل هو اللطيف او الكثيف او المعتدل بينهما فاذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام
القابل حصل اقسام تسعة تعلم الطعوم بحسبها اليها فالحرارة ان فعلت في اللطيف
حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان
فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت
القبض

116

القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة
وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما
انه لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم
في بادي الراي لكن له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل شيء منه
يخالط اللسان فلا يحس منه بطعم ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس
منه بطعم كالنحاس والحديد فهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاولى واعترض
عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة ممنوع وايضا
المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فيجوز
ان يكون لكل واحدة من تلك المراتب فاعلا او قابلا طعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم
البسيط في عدد محصور فضلا عن التسعة العشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة [illegible]
من لم يحصل منها طعم ولا [illegible] تركيب فيه ليس من التسعة المذكورة واما الاختلاف
بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعام غير منحصرة وان لم
يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف
فان القابض كالسماق يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا
وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار واما حدوث طعوم
التسعة على تلك الوجوه المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولا امارة يعتد بها الظن لكنها
قبيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدليل الا ان بعض المحققين ذكر في
كيفية الحدوث مناسبات ربما افادت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه ويقول
الحرارة تفعل كيفية غير ملايمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق
[illegible] عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملايمة للاجسام
فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملايمة فيفعل في القابل الكثيف كيفية

والبرودة ثم

غير ملايمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعض الطعوم والبعدها عن الملايمة وكذا فرض ملايمتها لبعض
الاجسام كانت في كمال البعد عن الاعتدال لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما
فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ويمنعها عن النفوذ فيه
فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون
اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملايمة وتفعل الحرارة
في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها تكون في عدم الملايمة دون ما ذكرناه
وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غايصة فان القابل اذا كان لطيفا
لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها عن النفوذ فيغوص في اجزائه فيضعف التأثير لعدم
اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملايمة
وان يكون دون المرارة في عدم الملايمة وتفعل الحرارة في القابل المعتدل الملوحة وهي
بين الحرافة والمرارة والحرافة في عدم الملايمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل
من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم و
الصغير فلا جرم تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملايمة واقوى
منه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة يميل الملوحة
الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم الملح تارة قريبا من المرارة بحيث
يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصل
الملوحة وهذا انما يحصل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم
او عديمه بجزء ارضية يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء
الارضية اذا كثرت مرت وفي هذا السبب ليتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع
الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلي ذلك الماء
حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملايمة اذ هي تفعل في

مرة وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه

القول في ان تقديم الاشتمال ص

الكثيف

الكثيف الذي لا يلايم الاجسام اليه لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك
كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط
التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملايمة على حسب مراتب التكثيف في القوة
والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف العفوصة لانه يضاعف التكثيف اعني ان
الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه
تأثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا مضاعفا فيحدث منه العفوصة التي تقرب من المرارة
في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف الحموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة
فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل كثيرا مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم
ملايمته اقل من عدم ملايمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في
اللطيف فان الثمر العفص شديد برودته وكثافته كلما ازداد مائيته ولطافته واعتدل مع
نضجه بسخان الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل القبض
وهو في عدم الملايمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل
من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية
عدم ملايمتها بين ذينك العفص وكونه في عدم الملايمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك
دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فيفعل الطبع عن نفوذه
شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون التنفر عنه في تلك الغاية والمعتدل
الذي هو بين الحرافة والبرودة تفعل فيه حلاوة ملايما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا
ولا يكثف تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث عنه طعم ملايم وهو
في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل
المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملايما جدا اذ هو بين التفريق
والتكثيف الشديدين فيحدث عنهما كيفية هي في غاية الملايمة اعني الحلاوة التي

والكثافة وتريب ... لا يكون عن ... الحد ... عن

تفريقا ما

غير ملايمة في الغاية وهي المرارة فانها اخص الطعوم دالبو ما عن الملايمة وكون فرض ملايمتها لبعض
الاجسام كانت في ذلك لبعده عن اعتدال الشدة المقاومة وكون التفريق عظيما
فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ويمنعها عن النفوذ فيه
فيجمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون
اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملايمة وتفعل الحرارة
في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها يكون في عدم الملايمة دون ما ذكرناه
وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها يكون غايصة فان القابل اذا كان لطيفا
لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم
اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة غير ملايمة
وان يكون دون المرارة في عدم الملايمة وتفعل اي الحرارة في القابل المعتدل الملوحة وهي
بين الحرافة والمرارة والحرافة في عدم الملايمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل
من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم و
الصغير فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملايمة واقوى
منها من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة يميل الملوحة
الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم الملح تارة قريبا من المرارة بحيث
يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصل
الملوحة وهذا قيل في سبب حدوث الملوحة في لطافة رطوبة مائية قليلة الطعم
او عديمة بجزء ارضية يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء
الارضية اذا كثرت امرت وغير هذا السبب ليه الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع
الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء
حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملايمة اذ خرشانها

مرة وتارة قريبا من
الحرافة بحيث يتخيل انهم

القلي الذي يتخذ من الاشنان ص

الكثيف

الكثيف الذي لا يلايم الاجسام اليه لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك
كانت الكيفيات الى [illegible] بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات [illegible]
الكثيف ثم اذا [illegible] الكثيف و[illegible]
[illegible]
الكثيف [illegible]
[illegible] تاثيرا [illegible]
المنافرة و[illegible]
فينعقد في [illegible]
ملايمة اقل من [illegible]
اللطيف فان [illegible]
قليلا بالنسبة الى [illegible] اقل
وهو عدم الملايمة دون [illegible]
من تشبيهها الى الكثيف [illegible] كيفية
عدم ملايمتها بين [illegible] واما كونه في ذلك
دون العفوصة فلان العفص [illegible] من حيث ظاهره مع انه يفضي الطبع غير نفوذه
شديدة والقابض يعفص ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل
الذي هو بين الحرافة والبرودة تفعل فيه حلاوة ملايما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا
ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث عنه طعم ملايم وهو
في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل
المعتدل فيجمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملايما جدا وهو بين التفريق
والتكثيف الطبيعي فيحدث عنهما كيفية هي في غاية الملايمة اعني الحلاوة التي

المراد في حرق الحرارة في
المتجانسين [illegible]

[illegible] الكثيف واللطافة [illegible]
[illegible]

تفريقهم

غير ملايمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعد الطعوم والبوها عن الملايمة وكون فرض ملايمتها البعض
الاجسام كانت في ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما
فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ويمنعها عن النفوذ فيه
فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون
اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الى دنية في غاية البعد عن الملايمة وتفعل الحرارة
في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها يكون في عدم الملايمة دون ما ذكرناه
وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها يكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا
لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها عن النفوذ فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم
اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة غير ملايمة
وان يكون دون المرارة في عدم الملايمة وتفعل الحرارة في القابل المعتدل الملوحة وهي
بين المرارة والحرافة في عدم الملايمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل
من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق متوسطا بين العظيم و
الصغير فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملايمة واقوى
منها من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة يميل الملوحة
الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم الملح تارة قريبا من المرارة بحيث
يتخيل انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصل
الملوحة وهذا انما يحصل من انه يحدث الملوحة من لطافة رطوبة مائية قليلة الطعم
او عديمة بجزء ارضي يابس المزاج مر الطعم مخالطة باعتدال فان اجزاء
الارضية اذا كثرت مرت وقد يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع
الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء
حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه واما البرودة فتفعل كالحرارة كيفية غير ملايمة اذ من شانها

الكثيف

الكثيف الذي لا يلايم الاجسام الية لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك
كانت ... في المنافرة من الكثيف الحادثة بتوسط
...
...
... تيز
... المنافرة
فينفذ في اعماقه
ملايمته اقل من عدم
اللطيف فان الثمر العفص
قليلا بسخان الشمس المنع
ونحوه عدم الملايمة دون العفوصة
من تكثيفها في الكثيف اكثر من تكثيفه
عدم ملايمتها بين نفور العفص وكونه في عدم
دون العفوصة فلان العفص تقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عن نفوره
شديدة والقابض تقبض ظاهره فقط فلا يكون النفر عنه في تلك الغاية والمعتدل
الذي هو بين الحرارة والبرودة تفعل فيه ملايمة وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا
ولا يكثف تكثيفا قويا بل تفعل فعلا بين بين فيحدث عنه طعم ملايم وهو
في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل
المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملايما جدا وهو بين التفريق
والتكثيف الطبيعيين فيحدث عنها كيفية في غاية الملايمة اعني الحلاوة التي

تفرقها

ملتذ ... واللطافة
...

هي تعرض اشد الطعوم ملايمة للامزجة المعتدلة واللذها واشهاها عند القوى الذايقة
في اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل
فينفذ فيه الفاعل وينفعل فعلا ضعيفا ملايما فيحس منه بكيفية ضعيفة ملايمة
هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان
يكون تاثيرها في الكثيف اكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية
ملايمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تاثير في المذاق
لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ في التوسط بين اللطافة والكثافة فلا يحس
الكيفية لعدم تاثير القابل المعتدل في القوة الذايقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل [illegible]
الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ
في المذاق فيوثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفية فيحس بالدسومة دون التفاهة
وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى
على التحليل من المر ثم المالح لانه مركب من يبوسة ورطوبة باردة كما عرفت من سبب حدوث
الملوحة وقيل انه على ما يختص الملوحة عن المرارة في السخونة لان البورق والملح
المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان
الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا بالنضج
الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان
اقل بردا من القابض لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة نفوذه بسبب لطافته
وفي هذا الكلام ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز
ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لا بسبب لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم
البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بسبب التركيب بين
اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت

خمس

حصل من المجموع طعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركب الاسباب الفاعلة
للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها
طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك في ان كل واحد من
التركيب والتركب المذكورين يقع كثيرا غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة بكثرة
الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة كالبشاعة المركبة من مرارة وقبض
كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة ومن الطعوم
المركبة ما ليس له اسم مخصوص بل كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل
المطبوخ وكالمركب من الحرافة والمرارة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات
ولا اسم لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة او رائحة
منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره
وقد يطلق عليها اسم باعتبار ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة
وقد يطلق عليها اسم باعتبار الاضافة الى محلها كما يقال رائحة الورد والتفاح والكافور (?)
المتوسط بين طرفي النقيض

النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي
التي هي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ
لقبول اثر ما بسهولة او بسرعة وهو وهن طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة
او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كا
لمصحاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو
الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور ثلثة الاول العلم
بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية
والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة من باب
الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من شدة

المعنوية دون الفصول اذ لو كان بالفصول لامتنع ان يكون الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص
حالا و ملكة واللازم باطل لان الصفة النفسانية في اول حدوثها تكون حالا ثم هي بعينها اذا استحكمت تصير
ملكة ولهذا يكون واحدا بالنوع حالا بالنسبة الى الحدوث [illegible]

القابل لا نفعال ما الانفعال الشديد وعنهما اصل القبول الذي نسبته
اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا لامر انه بحيث
يمكن ويصح ان يحصل فيه ذلك الامر وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء
ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل
قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب
الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد
فيكون الشدة المستندة الى رجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض
الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها للانفعال وهما نقيضان متباعدان
في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا بالقرب بعضها
من احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم من ان المتوسط بينهما ليست حقيقة واحدة
فيكون اطلاق الاسم عليها خبطا من حيث اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث من
الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى
انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت
بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة
سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتغاير بينهما قد لا يكون الا
بعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون
صبيا ثم يصير شيخا فمنها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور او
تصديق جازم مطابق ثابت العلم مطلقا يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة
في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة سمي تصديقا والا تصورا والتصديق
ان كان مع تجويز نقيضه سمي ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا
للواقع سمي جهلا مركبا وان كان مطابقا فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك

سمي يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسرت الثبات بامتناع الزوال وجب ان
لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل فيها عن مباديها فيتشكك
بل قد يحكم فيها بالخلاف فان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد
قطعا لانه قد يكون عسير الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها
كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل
الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها عن مباديها التي لا شبهة فيها لم
يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة
ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا
وهذا هو المراد ههنا وقد فسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل
متعلق ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز فقولهم صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول
العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تمييزا اي توجب لمحلها الذي هو النفس تمييزه
لشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التمييز عن غيره فقط وهي ما سوى
الادراكات فان القدرة مثلا توجب تمايز محلها عن العاجز لا تمييزه
لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تمييز المحل وتمييزه معا وقولهم لا يحتمل متعلق
التمييز نقيض ذلك التمييز يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها
تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا
زيد قائم فقد حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد على سبيل الايجاب و
لذلك التمييز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي
صورة الظن بنسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو خطر لنا هذا السلب
بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال
لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان يسلب القيام من زيد فلم يبق في الحد الا التصديقات

الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين ويتناول التصورات
باسرها بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في مبحث
التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني الجهل والاعتقادات
علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما بل موجبه فالصواب ان يقال
كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز ولا تحديد اي لا يحد
العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف
تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد يعرف بحسب اللفظ كما اشير اليه
في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم
العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر
اعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير
لا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول
العلم الجزئي فلا دور وينقسمان الى الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل من
التصور والتصديق الى الضرورة والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله
على نظر وكسب الضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر ولا يجب
من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير يعني لا بد في العلم من
من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات
باحكام وجودية صادقة في نفس الامر ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود ولما لم يكن
ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وإذ ليس في الاعيان فهو في النفس اما
نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل للممتنع حتى يحصل في
العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء بانفسها
لا باشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم وحقيقته

ونفسها

ولا منافاة فيه الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات
لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى
وتحقيقه بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وبين علمنا بمعدوم
فاذا كان احدهما بالانطباع كان الآخر ايضا كذلك قيل علم الشيء بالمعدومات
والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه اجيب بان العلم
بالاشياء يكون على وجهين احدهما حصولي وهو بحصول صورة الاشياء في القوى
المدركة والآخر حضوري وهو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا
بذواتنا والامور القائمة بنا وذلك ليس بارتسام وانطباع بل هناك حضور
المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي وقال الخفاف
المفسر على ان لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول
مثاله عنده وقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن نفسه حاضرا
عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ذاد ميم قائم البرهان على
القول بحصول صور الاشياء في ذاته فقد حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء
انما هو بحضورها بانفسها عنده لكن في العلم بالمعدومات احتمالا خصوصا الممتنعات
القول بحضورها بانفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى تتصور بحضورها وقال
بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد آخر قوله وحلول المثال
جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس
لزم ان تكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة
المتنوعة لحصول النفس عند تعقلها لها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع
مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير
من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما كان يلزم ان لو كانت تلك الصفات

بالنفسها حالة فيها لا اشباحا ومثالا لانها وقد مر هذا البحث مستوفى في صدر الكتاب
ولا يمكن الاتحاد وذهبت طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان
النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد وجه ثالث
الى بطلان هذين المذهبين اى اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين
لا يتحدان ويختلف باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه
واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل
لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من
العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا عالما بمعلومات لا تتناهى
وانه محال ورد على منع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا
وبانه لا يجوز ان يكون ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن نوعه حقيقيا
واختاره المص بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم
وصور الاشياء المتغايرة متغايرة قال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان
كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر لانه يلزم جواز
انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذلك والتقدير جواز
انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة
وانه لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان ومع لا انفكاك فان قيل
الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المط قلنا عند تعلق الواحد
بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين البصري
الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع هناك
بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان كل نظر انما

لا وجود الصانع

لا وجود الصانع غير النظر المودى الى صدره وانه قد مر بالضرورة لو عدانه وجه
بمنع اللزوم لجواز ان يكون العلوم ان واحد حاصلين بنظر واحد او امور متعددة
كالشيخ وتقع المعارضة كون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف
مبنيا على الخلاف في نفس العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك
او صفة ذات اضافة فيجوز ان لا يتحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم
وقيل الخلاف هو التعلق المتعدد على التفصيل من حيث انه كثير فلا يكون التعلق
بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل
فانه فيما ذكره المص في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق البتة يجوز تعدد المعلوم
مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه
ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر
فهو المتنازع فيه قيل ثم اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلمه كالحال والاستقبال
اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم
بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم
ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه في الازل بوجود الاشياء
فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة
واحدة يتعدد تعلقاتها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم
فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل
الا مضافا فانه لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فيتوهم منه ان العلم نفس تلك
الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب [illegible]
الى انه حقيقي يستلزم الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك
الاشكال فقط ومن قال منهم انه من مقولة الكيف توجه عليه الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين

وان لم نعلمه

ولا نعلمه

متماثلتين وتأتيه منه الاشكال الوارد على والى هذا المشنع اشاره بقوله ويقوى الاشكال
باجتماع صورتين متماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم بالمعلوم
فيتوجه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى الاشكال باعتبار لزوم الاتحاد
او عدم الاثنينية ولا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة
والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع واما ما قيل
ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي فبذلك يمتاز
فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان
كون الشيء بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة
بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمه وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم
عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في ذلك
الى الكيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم
جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد
الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة
المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن انما هو بحسب الوجود
الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فالجوهرية والعرضية
للشيء انما هو باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم
فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون
موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض واما صورته العقلية اعني
العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة في موضوع
هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انه قائم
بالذهن قيام باقي الكيفيات النفسانية والفرق بين الوجود في الذهن والقيام به مر وقد اشرنا

الكلام في مبحث وجود الذهني فليرجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان
يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا
او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا
او لا يكون هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقلة التي ليست فعلا لك
ضروري واقف كسبه ومقدمة يعني ان العلم ينقسم الى ما حصوله بالفكر وهو الكسبي والى
ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري وهي قسمة بديهيات ومشاهدات وفطريات
ومجربات وحدسيات ومتواترات اقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور
اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل
او لا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس او لا والثاني الثاني
والاول ان كانت تلك الوسائط لازمة يعني لا يغرب عن العقل عند تصور
الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستقل فيها الحدس او لا
فالاول الحدسيات والثاني وان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهو
المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات فتسمى اوليات ايضا فهي قضايا
يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم
الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين
كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان
او لتدنس الفطرة بالعقائد المتضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى
لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل
بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة
او الباطنة وتسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا
بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب

عند الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانها تنقسم
بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه
مع القياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له
من سبب وان لم نعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم
بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بمجرد الفكر كانت
المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور
الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلت بل يحصل
بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكرر المشاهدة يحصل هذا القياس من غير نظر
ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي
من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما
يرى اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه مفضي ايماء به الى
الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي
قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادات المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة
يمتنع تواطؤهم على الكذب والمعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا
يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات
يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع من مرة واحدة
اذا انضاف اليه القرائن افاد اليقين او قام دليل على صدق قائله دخل في المتواترات
على ما علم من حدهم مع انه ليس منها بلا اشتباه قلنا خبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج
عن المقسم وان علم من الحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد
اليقين اما بواسطة لا او حدس في القرائن فعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في
الحدسيات اقول اعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما هو في

المجربات

المجربات والفارق على ما ذكر استقلال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان
السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن
لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لما كان دائميا او اكثريا وان السبب في الحدسيات
معلوم السببية والماهية فلذلك كان المقارن لها قياسات مختلفة بحسب اختلاف
العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان
حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه
مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف
على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون الواسطة فيها الحس فقط ان
كان من الحس هو الوهم فهو الوهميات وان كان حسا آخر فمن المشاهدات والامام
جعلها قسمين في البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين الاول ان البديهيات
تشمل الفطريات نظرا الى ان الواسطة لما كانت لازمة لتصور الطرفين كان
العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا
الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات والثاني ان
كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله
الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها
معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية
بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات وواجب وحمل الى العلم تعين الممتنع
الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم ونحن نمنع اصالة موازنة
في التطابق قوله الدور بحث لا يحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك لان
الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل
بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما في علمه تعالى فكانت لازمة لهم

فلذلك

او لم يكن ح

اليقينيات بل

قوله اه ... انه ... والعلم ... الازلي ... فعل ... الفعل

فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة
كيف يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنها بانا
لا نعني بالتابعية التأخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة موازنة في التطابق
بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان
فكان كل واحد موازن بالآخر فتوازيا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق
هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه نسبة صورة الفرس المنقوش
على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات
الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كان ذات فرس هكذا لان صورة الفرس
هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان
يقال كان زيد في نفسه شريرا لانه علمه شريرا فانه سبحانه انما علمهم في الازل
كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة
فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون
علمه فعليا اصلا اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم التصديقية
التي لا بد لها من واقع يطابقه فان التطابق والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا
يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي لا يكون الا تصورا
ولا بد فيه لاستعداد اما الضروريات فبالحواس واما الكسبيات فبالاول يريد ان علوم
الانسان كلها يفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه
يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس
الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما ارتسمت في ذهنه صورها المشتملة
على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى تفاصيل بعضها
الى بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية المجردة عن التشخصات

واذا حصل

واذا احس بجزئيات انواع متعددة وتفحص منها استعد لفيضان صورة المشتركات فيما
بينها والمميزة لها واذا حصل له هذه التصورات الكلية ولاحظ النسبة بينها وحكم
بها بلا فكر فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعداداتها
بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان
الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون
استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس
للنوع وباصطلاح مفارقة النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول
هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا
جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى
يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند
المدرك مكنونة بهيئات مخصوصة من الاين والكم وغيرها والتخيل الذي هو ادراك الشيء مع تلك
الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة با
لمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان كليا او جزئيا وهذه
القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا ا
لمعنى يفارق العلم مفارقة الجنس للنوع والثاني هو الاحساس فقط وبهذا المعنى يفارق
العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لانه راجحا تحت الادراك بالمعنى
الاول فالادراك في عبارة المتن محمول على المفارق في التقدير يفارق والادراك تعلقه
على التمام بالعكس مستلزم تعلقه كذلك بالمع تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي او باعتبار
خصوصية المستلزم تعلق العلم بالمع اللهم الا ان يكون المع لازما بينا لماهية العلة فان
انه يلزم من تصور ماهية العلة المع وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في
الذهن ماهية موجبة لماهية المع وكلما كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والتوهمان

تصور ماهية المعلول

ظاهر ان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول عند
العقل انتهى كلامه وفيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كان العلم بالعلة بوجه ما
الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثناه قوله
وهي تعقل العلة بما هيتها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة للمعلول لماهيته فلنا قد حصل في الذهن
ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمنع كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول
العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني تستلزم وجود
المعلول في الذهن وهذا هو المط واما بما فيهما من حيث انها تستلزمه لمعلولها وعلة له وهذا اعلم تام
بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها فمن ان
الملزومية واللازمية هو العلية والمعلولية من التضايفات التي لا يتصور ولا يصدق
ثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها
ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا اعلم تام بالعلة يستلزم
تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا يخفى ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم
التام بالعلة كما هو المشهور وتحقيق العلم بالعلة من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم
بالعلة كذلك لان العلة ملزوم ما تنافي ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة
للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول ليست لوازم العلة على ان مبنى القاعدة القائلة بان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول المستعمل عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات
لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته لذاته لا يخفى ذلك في المواضع التي
يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول تعالى عالما بذاته
من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فالصواب ان يقال العلم
بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين
لا يستلزم العلم الا العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة يكون بخصوصها مقتضية لمعلول

الوقوف ر

مخصوص

مخصوص المعلول التي هي تستدعي لامكانه علة ما فالعلة مستندة الى خصوصية الذات التي
لا تتصور الا بتصورها وما الاشياء مخصوص والمعلولية مستندة الى الامكان وذات مخصوصة
ولما سلكنا ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول
وانيته والعلم بالمعلول لا يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثمه حكم بان الاستدلال
بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يستلزم علما ناقصا انتهى كلامه وفيه نظر اما
لما ذكرنا ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد
استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق
الذهني فلانا نعلم ان ا مستلزم علة تامة لب وعلم مع ذلك ان ا موجود علمنا
ان ب ايضا موجود ولما علمنا ان خصوصية ذات ا مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس
فانا اذا علمنا ان ب موجود لا نعلم ان ا موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى
غير ا فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول دون العكس واما العلم بماهية
المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من العلة بماهية العلم الا ان يكون المعلول لازما بينا
للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاول كونه بالقوة المحضة وهو عدم
العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد يكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد
يكون بعيدة عنه كما في العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة
وانما جعل الاستعداد القريب والبعيد والمتوسط التي هي عدم العلم من مراتب
العلم تجوزا او نظرا الى استعداد الشيء كانه منه ولا يخفى ان عد القريب من تلك
اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل
الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلا
بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم
سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ

المعين م

العلم

المراتب م

الثالثة العلم التفصيلي م

تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه
آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في
ضمنها وقال الامام ان هذه الملكة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة بوجهين الاول ان تلك
التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان تتميز كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلا
وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا نعم ربما كان حاله نحو العلم بها معلوما تفصيلا فما
هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن
مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الى الجملة فاذا
شرع في المسئلة قررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك
المسئلة حصل له بالعلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم تلك
التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظيرها في المرتبتين من المحسوسات ان ترى جماعة
دفعة ثم تحدق النظر اليها فانك تجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية
الاولى لا شك ان الصورة لتلك الجماعة حاصلة في الحالتين والحالة الاولى بالعلم الاجمالي
والثانية شبيهة بالعلم التفصيلي الثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة
لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة
~~لتلك الامور المختلفة~~ فتكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون
لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة والحاصل ان العلم التفصيلي الاذكار لا بد ان يكون
للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورة وتمتاز عما عداه
نعم انه قد يحصل الصورة المتحدة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة
المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان
ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا من حصول الصورة
تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع في الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة

المحضة التي

المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع
الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وذلك لا يختلف
حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف
في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها بالقياس الى المعلومات
واما ما قالوه من ان عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التوزيع
فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك
السؤال المعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة
فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء محرك
البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان
يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما
بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته يحصل في الذهن صورة واحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى
ذلك المركب دون اجزائه فانه حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض
عنه لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت محظوظة بالبال
ملحوظة قصدا منكشفا بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف
حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه
قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما
بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا فصلت
الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فيتعلق العلم بالقياس
الى معلوم مرتبتان احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله
المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب

حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه تفصيلا
ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء
ممكن فالمحكوم عليه هو الممكن العام فلا شك انا نحكم على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلوما لنا
والعلم بها في هذا الحكم انما هو باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل يلاحظ
هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتحقيقه ان المفهوم الكلي اذا لوحظ
في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده
فيصح ان يحكم على الافراد دونه وذو السبب انما يعلم به كلي اشارة الى مقدمتين
مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية
ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر
اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا
التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده
باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار مخبر علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب
فان العلم بمجرد الامكان لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكن
لا ينافيه ايضا والبرهان الآني استدلال بالمعلول على العلة وحينئذ فالمراد ان
ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته الا بسببه وحاصله ان الممكن اذا لم يكن
الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول
اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام او حدس او كشف وبالقيد الثاني اعني
بخصوصه البرهان الآني فانه لا يفيد علما بخصوصه كما عرفته وعلى الثانية بان من علم ان
الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال
العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن
الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة

المعين

المعين بالباء ايضا كلي واعترض عليه بان هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا
فالامام فالصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشياء من حيث انها اشياء هي
معلولة لا شيء من حيث العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما ذهبت اليه بقوله
والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث انه شخص كما انه لا حد له
من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط التكليف
الشرعي هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين واختلفوا في تعريفه
فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات اي المسمى بالعقل وهو قريب مما قيل من انه العلم
بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان الحسن
والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال
جمع وهو اختيار المصنف العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة
والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها
الا يرى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما
هو مناط التكليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد القابل للنفس وقد يطلق على
النفس باعتبار استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك
المراتب بيان ذلك ان للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها
عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات يسمى عقلا نظريا وله اربع مراتب ولها باعتبار تأثيرها
في البدن لتكميل جوهره تأثيرا اختياريا وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس
من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا وله مراتب اربع
اما مراتب النظري فهي انها اما استعداد نحو الكمال قريبا او متوسطا او بعيدا فالبعيد
هو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى

والبهايم

قوة

عقلا

الخالية نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس في
هذه المرتبة بهذا الاسم وكذا الحال في ساير المراتب يطلق الاسماء على المراتب
انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيل بالهيولى
لا ولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسايط وكالعناصر للمواليد ليست خالية عن
الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها
او ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم تخل عن الصورة كلها والمتوسط وهو استعدادها
لتحصيل النظريات بحصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال
لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل
للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل
مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا او القريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات
متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مخزونة وتحضر بمجرد الالتفات
بمنزلة القادر على الكتابة [illegible] ان يكتب متى شاء يسمى عقلا مستفادا اي من العقل
الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني
والعقل بالملكة استعداد لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه
واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات
كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهد يزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار
مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة
ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس
الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا
بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في الدنيا
للنفوس القوية التي لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب ابدانهم قد نضوها وتجردوا

في مسالك الجبروت التي تشاهد معقولاتها واما مراتب العملية فاولها تهذيب الظاهر باستعمال
الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الرديئة و
نفض اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهي
تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن
نفسه بالكلية وهو ملاحظة جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة
مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما
هو فايض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد
يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق
ثابتا او غير ثابت وهذا معناه الاول [illegible] المشهور ويقال لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي
قد مر ان العلم منقسم اليه والى التصور فيتعاكسان اي العلم والاعتقاد في العموم والخصوص
بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظ وبالمعنى الاول
اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحكم
لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى
العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم ان
اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور
واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه وقد يقع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد
بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعني قد يكون اعتقاد ضدا لاعتقاد وذلك بان يتعلق
احدهما بايجاب النسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين
امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد وهو المعتقد وان جاز توارد هما عليه متعاقبين
بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق
الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان
[illegible]

مرغ جان با من ز بس بر سوی خانه گور سند انفهم   شد بکام عالم یکی ... ما

تعلق احدهما بالايجاب النسبة والآخر بسلب تلك النسبة ولا اعتقاد دان يكون كذلك بل النقيض الثاني
فلا يجري بينهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان لبعض الطلبة
بالقياس الى مدركاتنا احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندنا والذهول المسمى
بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد
لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها
الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة بين الادراك
والنسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون
في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها التي هي الجوهر المجرد واجيب بان النسيان
فيها انما يكون بزوال الهيئة التي تتمكن بها النفس من الاتصال بذلك المجرد ومع لا يبقى
المجرد خزانة للمعقولات بالنسبة اليه فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة
من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم تعريف بالاعم والشك
تردد بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر و
قد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغايران بالاعتبار لا
التصور والاعتقاد والعلم يصح تعلق كل واحد منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما
بنفسه وبالآخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة الى صورة
اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما في علم النفس بذاتها وسائر صفاتها القائمة بذاتها
اقول وذلك ظ في تعلق العلم التصوري بالعلم تصوريا او تصديقيا وكذا في تعلقه بالاعتقاد
فانا اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق
يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة
اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وليس ذلك علما حضوريا
اما اذا تعلق الاعتقاد والعلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كما اذا حكمنا على تصور الانسان

مثلا

١٢٩

مثلا او على التصديق بحال من احواله مثلا فان ذلك كان العلم المحكوم عليه من قبيل تعلق
التصور بالتصور او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة عنه وكان فيه العلم متحدا
مع المعلوم بالذات متغايرا له بالاعتبار لكن اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور
النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صور من المدركات عند المدرك فيكون العلم متغايرا
للمعلوم بالذات والجهل يختص تقابله بهما اي بالعلم والاعتقاد وهو قسمان لان الجهل يطلق على معنيين احدهما
ما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا
المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم والملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد جازم غير
على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه
جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى
الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب
والسلب اعتقادا راجحا لا ينقبض النفس معه من الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان
فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بالجزم وهو المراد
من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف والظن فانه علم وجهل فان بعض الظنون
اقوى من بعض وكسب العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه صورته ومادته ومع فساد احدهما قد
يحصل ضده كثيرا اشارة الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب نظري
من اي مبدأ اتفق بل لا بد من مبادئ مناسبة اذ المبادي لا توصل اليه كيف ما اتفق بل
لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر ويعرف بانه ترتيب امور حاصلة
ليتحصل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة
الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين على الشرائط المعتبرة في الانتاج افادتا
علما ضروريا من غير تخلف واما اذا فسد احدهما او كلاهما فلا يفيدان علما ضروريا بل
ربما يستلزم الجهل بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج
الحجر

صحيحتين يعني على الشرائط ... صورة ومادة ولم يدر جزء الجسم فاطلاق
الصورة على الهيئة المخصوصة والمادة
على الامور المقدرة انما هو على تشبيهها
بالصورة والمادة حقيقة

كل انسان حيوان وقد يحصل بها ضد العلم اي الجهل كما في كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج
كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما
اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا يفيد النظر شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا
قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لم ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض
الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن الصحيح اي عقيب
لما ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما هو
من القول في كيفية هذا الحصول المذاهب المشهورة في هذه المسألة ثلثة الاول مذهب الاشعري
هو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة بناء على اصله وهو ان الممكنات
باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى
قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عليه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه الى دعقيبه شيء كذلك عادة وان لم يتكرر
ليس كذلك بل خارق للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا
اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض
لجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام
ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث
مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان الافعال الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة
ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا
ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون
صدوره بطريق التوليد واراد بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفعل لا نفس التأثير لئلا يرد
الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست
كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان للفاعل وقد احتج بعض اصحابنا

بعد البطلان

بعد البطلان التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا
فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجاب عنه المعتزلة بان هذا لا يفيد
اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا
توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة وبلا اختيار
منا فيكون من افعاله تعالى فان كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا
من افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرنا من عدم مقدورية
التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد و
الزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الناتج للنتيجة اذا قصد
من العبد لا يولد العلم الناتج لان ذلك انما يكون من فعل الله والذي يفعله العبد
بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا
التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر
لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم منه هذا المحال اقول
الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به
ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره
وان صار منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المص ان حصول العلم عقيب النظر
واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق
التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان
يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما
عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم وانا من علم ان
العالم متغير وكل متغير حادث واستحضر في ذهنه هاتين المقدمتين على هذه الهيئة
امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة

ابتدا الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد
لا نسلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتدا وانما يصح اذا اخذ فيه الابتدا في استناد الاشياء الى الله تعالى
ويجوز ان يكون لبعض اثاره مدخلا في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون
بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال
العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة
المختار على الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد
ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتدا كما هو مذهب الاشعري ومنع
ان النظر صادر بايجاد الله تعالى موجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث
يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم بل ان النظر الصحيح كاف في معرفته تعالى
ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد
النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان بالمعارف الالهية او غيرها وسواء كان مع معلم
او لا الثاني ان الناظر في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر واجيب عنه بانه يكفي نظر المعلم لكونه
عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته او ينتهي
الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان احدنا لو افتقر الى المعلم لا بد ان
علم اخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيد العلم بصدقه فيما
بعد علمنا في اقواله حتى يتحقق تعذر ما صدقه في هذه الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن بصدق قوله
الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عنه
بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات فيعلم بالعقل منها صحته
فيكون العلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق بصدق المعلم
المعلم في المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف

الالهية

بلغ

الامور الغيبية عن الحواس وصدق المعلم ما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال
وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان تعالى
ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا توجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته
وباحواله فلا بد حتى يستنتج منها بالنظر في طريق حصول الضرورية كما ذكرنا انفا هو
احساس الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى يفيض من المبدأ العلوم
الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الغائبة لا تتعلق بما لا تحيط
به الحواس فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا تحيط الحواس به
من التصورات والتصديقات حتى تحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين
ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب وطريق الرد
عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي صلى الله عليه ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج عما قيل
ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر
لا يفيد النجاة ما لم يتصل بتعليمه ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي صلى الله عليه
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا العالمين
بالتوحيد لكنهم لما لم يكن ذلك ماخوذا منه ما كان يقبل قولهم بان يقال ذلك المعلم
هو النبي صلى الله عليه وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى
المعلم بحيث طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته
ولهم وجهان الاول ان كثرة الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة ولو كان العقل
مستقلا باستعمال النظر لما اختلف فيه اذ لو كان الامر كذلك لكانت العقلاء والناظرون
فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض
تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح بل مرجع
الاختلاف على صعوبة التمييز بين النظر الصحيح وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس

محتاجين الى المعلم في العلوم الضعيفة التي تحقق فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض
ويستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الحقيقية التي هي ابعد
العلوم عن حس الطبع مع ان المط فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى
عدم حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نم ولا يفيد
دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد ان تترتب العلوم الى حصل على هيئة مخصوصة حتى
تستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت ضرورية او غير ضرورية كافيا
في العلم بما يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصات وجب ان يكون عالما
بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا
من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب
فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا انتاجها وشرطه عدم الغاية
وضده ما حصوره ما اشترطوا النظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة و
العقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط
فان غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر تحصيل مشروط بالطلب مطلوب معين فيمكن
ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مط ما غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا تحصيل
ثانيا والا يلزم تحصيل الحاصل او رعليه في تحصيل العلم بمط من دليل ربما ينظر في دليل آخر أن
على ذلك المط فينتج له العلم بذلك المط بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم
الحاصل من الدليل الثاني يغاير الحاصل من الاول اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك
اجتماع للمثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب التأدي بشرط
بعدم سبق العلم بالمط والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في دليل الثاني
والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك
في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما يقينا وكذا الحال فيما اذا

عرف

عرف الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرف ببعض
اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل
المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب صارف
عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان
يضع ذلك الجاهل معتقده ويتوجه الى طلب مباديه المؤدية الى العلم كيف
وهو جازم بكونه عالما به وبرعمه ان الجاهل بما يتصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة
اليه ورتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول
عنه الجهل المركب اما بنقصان المبادي مرتبة فقوة الانتقال منها الى المطالب
فلذلك حصل لا بالنظر وزاد المص شرطا ثالثا وهو حصول الغاية اعني الشعور بالمط
اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المط ربما يتصرف بمقدمات
حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها وادته الى المط كما ذكرنا آنفا ولوجوب ما يتوقف
على العقليات والشرعيات المطاع بتقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا
في ان وجوب النظر في معرفة الله بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول و الشرع ور
الاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول شكر الله تعالى
وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تع وهي تتوقف
على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب
كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا
يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقلا والى هذا اشار بقوله ولوجوب
ما يتوقف على العقليان اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر
واجبا اما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على
العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى النفس علم ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية

اجيد رونقه وتحسين اثره مما لا يحصى كثرة ولا شك في ان هذا ليس مستحق من المعلوم من النعم
على مثل هذا المنعم لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعام ولم يعرض عن كونه منعما
في حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه
ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف
عن النفس واجب عقلا فان العاقل يرى نفسه مستغرقة في نعم جسام ويجوز ان يكون المنعم
بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة
بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة فان لم يدفعه كان
مستحقا لان يذمه العقلاء فهنا واجبان عقليان احدهما شكر الله ودفع الخوف عن المنعم صح
عليه لا يتم شيء منهما الا بمعرفة الله تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكره واذا عرف عن النفس در
بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف
فيتم الشكر فيكون معرفة الله واجبة عقلا ولا تتم بتمامها الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلا اذ الثاني
ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته
فتعين الاول واليه اشار بقوله ولانتفاء المطاع على تقدير ثبوته كان التكليف عقليا
اي لو انتفاء الوجوب الشرعي الذي هو موضوع المطاع في الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان
التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان
بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب
النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق
الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها
فعل صادر من الله تعالى قصد به تصديقه او وجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع
ايضا لان الامر راجع في مطلق النظر واما لان النظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل الرسل اما
فاذا اتى الرسول المكلف بالنظر في معجزته كي تعرف صدقه فله ان يقول لا انظر في معجزتك حتى يجب

وجوب النظر

وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلا امتناع وانا
لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت الشرع عندك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر
في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام
الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فان
ما يستلزم اجماعا كون وجوب النظر شرعيا ظاهر انا اذا افترضنا وجوب النظر شرعيا فقد ثبت عنه
حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اما الاول
انتفاؤه فمسلم لاستلزامه المحال اعني افحام الانبياء واما انتفاؤه على تقدير ثبوته فلذلك
لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لا يقال كل ما يستلزم المحال فثبوته يستلزم
المحال والمحال لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم المحال ثبوته يقتضي ثبوت المحال وثبوت
المحال لا يقتضي نفيه انتفاءه بل ذاته يقتضي انتفاءه لا يقال ذاته اذا اقتضى انتفاءه
فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير
ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة
في نفس الامر وثبوت المحال ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على
الوجه الاول بان ذلك مبني على الحكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين و
سيتكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يرفع خوف العقاب لان احتمال الخطأ قائم
مخوف العقاب بجلاله والغناء زيادة فان قيل لا اشكال ان حصل المعرفة وحسن
حالا ممن لم يحصل لا اتصافه بالكمال وتحصيل الحسن اجر في نظر العقل قلنا
نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في ورطة الضلال
فهلك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء والثاني ان شكر المنعم لو وجب
بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب

والخلاف فلا يقع ذكر

مطلقا اى نفى التعذيب الدنيوى والاخروى قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقلا
والا لكان ثابتا قبلها ويلزم التعذيب لوجود الاخلال بالواجب العقلى نفى ع
العفو عنهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة لزم
العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر
اما فى الدنيا وهى مشقة بلا حظ او فى الآخرة ولا استقلال للعقل بها بل الشكر قد — للعقل
يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا بكبريائه لكونه استهزاء واحتقارا بها
بالنسبة الى جلاله رحمه الله ونحوه ما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر مائدة سلطان يملك — عا نخ
المشارق والمغارب ويحوى ما بينهما من الكنوز والذخائر فتناول منها لقمة ثم طفق يحركها
على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد
من الاستهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا بما فيها اقل عند الله من تلك
اللقمة عند الملك وما ياتى به العبد مما يعده شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالنسبة الى
الملك ولانه تصرف فى ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفهما على المعرفة المستفادة من
النظر بل يكفى فيها المعرفة التى تتوقف على النظر الذى هو شرط النظر وعلى تقدير توقفها
على معرفة غير معرفة الله فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما
للملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير
ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن فى النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع
بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف
على الواجب فهو واجب قولكم فى اثباته اذا توقف واجب مطلق على شئ ولم يكن ذلك
الشئ واجبا بل جاز الترك وفرضنا تركه ففى زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى
ذلك الوجوب والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا فى ذلك الوجه

فيلزم

فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم
ان ايقاع الموقوف فى حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدم الموقوف
عليه لا فى زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا يخفى الا انه يمكن تتميم من المقدمة بان يقال
لو توقف الواجب المطلق على شئ وكان ذلك الشئ جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف — بلا دون الموقوف
عليه والتكليف بالمحال جائز واجابت المعتزلة بانه متمسك على اصلهم ثم
والعرفان بمنع الخوف لاعتقاد انه مصيب واحتمال الخطأ فى نفس الامر لا يقدح
فى ذلك والمراد بالتعذيب المنفى هو التعذيب الدنيوى والمراد بالرسول هو
العقل كما اشار اليه ما فى الهداية ونقض الكلام مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه
تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب له انه لا يستتبع فائدة — لانه ١١
اخروية وعدم استقلال العقل بامر الآخرة ممنوع لان الثواب والاعواض واجبة
عندنا عقلا كما سيأتى ولا يتصور ذلك الا باستقلاله بامر الآخرة اجمالا والمعرفة
الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام
والتعليم وتصفية الباطن محتاج الى النظر لتمييز صحيحها عن فاسدها او الله المراد انه
لا يعقل طريق للمعرفة الا النظر والتعليم والالهام من فعل الغير فليس شئ منهما مقدورا لنا
واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفى المزاج بها فى حكم
ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف
عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شئ
من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على كل تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا
واعترضوا على الوجه الثانى اما اولا فبانه مشترك الالزام اى ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء
مشترك بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا والوجوب العقلى الذى هو مذهبكم فما هو جوابكم
فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر

فيه الاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة فيقول ان المعرفة واجبة اجماعا ولا تتم الا
بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب
ما لم انظر لا يقال فيه نكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف
مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف وتفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا
محتاجا الى تنبيه على طريقه بتلك المقدمات لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على
ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار ربط قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر
للمكلف ان لا يستمع الى النبي كلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر اذ الاستماع ايضا لم
يثبت بعد وجوبه شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما
ثانيا فبالحل وهو ان قوله ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع ما لم
يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء كان نظر ام لا نظر وسواء علم وجوبه ام لا
يعلم فنقول اي نقول له ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين عليك
الاتيان به لا يسوغ لك امتناعه لا يقال هذا يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا
نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف
بكذا وهؤلاء فهموا وقد خوطبوا بالتكليف فلم يكن تكليف الغافل في شيء الا ترى
ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه بهذا الحل يندفع
الاشكال عن المعتزلة ايضا لكن لا يجب علي ما لم انظر لان الوجوب ثابت بالعقل
في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بوجوب النظر واما الاشاعرة فلهم في اثبات
هذا المطلوب مسلكان الاول الاستدلال بظواهر الايات والاحاديث الدالة
على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظر
الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع
وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض

الامر

ماذا

واختلاف

١٣٧

واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر
فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب
وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد المسلك
الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان
العلم قد يطلق على الظن الغالب وقد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا
بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه
يعلم بعضها بالمقايسة على الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها
مخصوص بهم لا يعمهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان
وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة
اما للعارف تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه
تعالى كيف يمكن تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدم الثاني وهو ان تكليف
غير العارف باطل لان تكليف الغافل ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم
والتصديق به كما مر ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من
لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع
على خلافه وذلك لتقرير النبي صلعم والصحابة رضي الله عنهم العوام على ايمانهم وهم
الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته
بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد لا يعلمونها
المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم
بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل
على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج

على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح لا بحسب
العرفان والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر
فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقدر معها على التحرير ودفع الشبه
والشكوك والتفصيلية التي يقدر معها على ذلك اجيب عنه بان العرفان التفصيلي
واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه يعم فرض العين وفرض الكفاية
والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا
على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث انا لا نم ان
ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي امر به الله تعالى فيجوز
ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير
مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق القدرة بها ابتداء بل هي مقدورة باعتبار
السبب المستلزم اياها فالامر بها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر
بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور بذاته فانه امر له بمقدوره الذي
هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا
الرابع المعارضة لما ذكرنا من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة الاول
انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته
وافعاله والعقايد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن
النبي صلعم والصحابة ضعيف الاشتغال بالنظر فيما ذكره او لو كانوا قد اشتغلوا
به لنقل الينا لتوافر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على
اختلاف اصنافها وكل بدعة ضلالة قال صلعم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد
واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد
والنبوة وما يتعلق بها ويقررونها مع المنكرين والقران مملو منه وهل ما يذكر في كتب الكلام

الا فطره

الا فطرة قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم سلم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات
وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا
في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وصفاء
القرايح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من
مراجعة الثقات في زمانهم فيما يعرض لهم من الشك والشبهة في كل حين مع قلة
المعاندين المشككين لهم وانهم لم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بل يحدث
في كل حين ما لا يجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا
الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبهة كذلك في زمانهم وذلك كما لم يدونوا
الفقه ولم يجزؤه اقساما ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف
في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من
اصطلاحات الفقهاء وانه لم يلزم منه قدح في الفقه لم يلزم منه القدح في الكلام
وان ادعيتم ان الاشتغال بما علم هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مم لكنه
بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها انه عم نهى عن الجدل كما في
مسئلة القدر روي انه صلى الله عليه وسلم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب
حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا اعزمت عليكم ان لا
تخوضوا فيه ابدا وقال صلعم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل
فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان
الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع
العقايد الحقة وارادة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا
بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال تعالى ومن الناس من يجادل
في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهار الحق

فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه ٧

والباطل الباطل مأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن وقال تعالى ولا تجادلوا أهل
الكتاب إلا بالتي هي أحسن ومجادلة الرسول صلعم لابن الزبعرى وعلي للقدري مشهورة
روي أنه لما نزل قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى
قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال صلعم ما أجهلك بلسان قومك
أما علمت أن ما لما لا يعقل وروي أيضا أن شخصا قال إني أملك حركاتي وسكناتي وطلاق
زوجتي وعتق أمتي فقال أمير المؤمنين علي عليه السلام أتملكها دون الله أو مع الله فإن
أملكها دون الله فقد أثبت دون الله مالكا وإن قلت أملكها مع الله فقد أثبت له
شريكا وأيضا النظر غير الجدل فإن الجدل هو المباحثة لإلزام الغير والنظر هو الفكر
فلا يلزم من كون الجدل منهيا كون النظر كذلك كيف مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق
السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا ولا يكون مرضيا لا منهيا عنه وما النهي في قوله
عليكم بدين العجائز فلا نسلم أنه يتضمن طريقة التقليد إذ لا دلالة له على النهي
فيجب علينا الكف عنه وأجيب بأن هذا الحديث لم تثبت صحته إذ لم يوجد في الكتب الصحاح
بل قيل إنه من كلام سفيان الثوري فإنه روي أن عمرو بن عبيد المعتزلي قال إن بين
الكفر والإيمان منزلة بين المنزلتين فقال عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر
ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده إلا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان
كلامها فقال عليكم بدين العجائز ولئن سلمنا صحته فالمراد به التفويض إلى الله سبحانه فيما
قضاه وأمضاه والانقياد له فيما أمره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على
مجرد التقليد ثم إن خبر الآحاد لا يعارض القواطع وما استدللنا من قبيل القواطع
ومفهوم العلم دليل والظن أمارة أراد أن يشير إلى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم إلى ما
يحصل به العلم وهو الدليل وإلى ما يحصل به الظن وهو الأمارة والمطلوب أي ما يتألف
منه مفهوم العلم والظن إما عقلي صرف كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر وإما مركب من

العقل

من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح إلا بالنية لقوله صلعم إنما الأعمال بالنيات
والنقلي الصرف ممتنع لاستحالة الدور فإن النقلي الصرف لا يفيد إلا بعد العلم بصدق
الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير وإلا لم يكن
نقليا صرفا بل لا بد أن يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثمة القسمة أراد بالنقلي
الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى أفعصيت
أمري وكل عاص يستحق العذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم وإنما
قيدنا المقدمات بالقريبة لأن النقلي الصرف ينتهي بعض مقدماته البعيدة إلى العقلية
لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي القطع لا خفاء في إفادة — النظر مجرد
النقلي الظن وإنما الكلام في إفادته العلم فالمعتزلة وجمهور الأشاعرة على أنه لا يفيد
القطع أي اليقين لأنه يتوقف على العلم بوضع الألفاظ الواردة في كلام المخبر
الصادق للمعاني المفهومة وبإرادة المخبر بكلامه المعاني المفهومة ثبوت المدلول والعلم
بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب
والعلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل إلى معنى آخر وعلى عدم الاشتراك بين هذا
المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى
عدم إضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الأفراد والأوقات
بالبعض من ذلك بأن يراد من أول الأمر ذلك البعض أو يرد ما يفيد بيان انتهاء
وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتأخير يتغير بذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد
من هذه الأمور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الأمرين — بعد
أعني العلم بالوضع والعلم بالإرادة لا بد في العلم بعدم المعارض العقلي الذي لو تحقق
لرجح عليه أي على الدليل النقلي إذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب أن يؤول
عن معناه إلى معنى آخر وإلى هذا أشار بقوله يجب التأويل عند التعارض مثل قوله تعالى

الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال
استحالة الجلوس في حقه تعالى فيئول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على السرير
كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي اليقين لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي
هو اصل النقل لاحتياجه اليه واستناده بالاخرة اليه كما سبق فرابه لا يمكن صدق النقل
بدليل عقلي ففي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي
وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان
مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود
والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من البلاد وضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ
الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب
والعلم بالارادة يحصل بمعونة قراين مشاهدة المنقول عنه او متواترة يدل على
انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال الارض والسماء من الالفاظ الم
المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معنييهما التي
تراد بهما الان والتشكيك فيه سفسطة لا تشبهه في بطلانها وكذا الحال في صيغ
الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان
وفيما يراد في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها
قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة تواترا
تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل
احتمال المعارض قايم اذ لا جزم بعدم مجرد الدليل النقلي او بمعونة القراين قلنا
اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم
بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر عما هو
المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قيل

افادتها

افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادتها
اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه
وكثيرا ما تحصيل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا
عن العلم بذلك هو في بيان اقسام الحجة يعني ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام
قياس استقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لابد ان يكون من الموصل والموصل اليه
مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال
ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة
واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة
اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال والذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما
هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر و
الذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل والاعتراض عليه
بانه قد يستدل بالصالح وبين على الاخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان
بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال احد
جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كان
النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود او لكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن
الشمس طالعة والا فهو الاقتراني والاول بحسب الصورة القريبة اربعة والبعيدة
اثنان وبحسب المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني
بحسب صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بحسب نسبة الوسط الى الطرفين
ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو
الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم

به

في الكبرى محكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة
اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال
ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة فهو الاقتراني الحملي او من الحملي و
الشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته
القريبة خمسة اقسام لان مقدماته ان افادت تصديقا او تاثيرا آخر غير التصديق واعني
التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول
الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف
او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات
التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة
المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل لتحقق لمعنى المسلمات الى هو
لما وتحققهما واحد ههنا فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا لاشتراكهما في الجزم
في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم
بالمقدمات المنقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس
الاقتراني ينقسم الى خمسة او اربعة لا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي
ايضا ينقسم بهذه الاقسام الثاني متصل فالنتيجة اقترانا ولذا اعتبر الحقيقي في
المنفصل ومنه حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل منتج قسمان
منه احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض
التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم و
انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض
المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا انتفاءه
وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم

الم

عن الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي
هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع
الجمع بين الجزئين وما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا
نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل هو مانع الخلو فاستثناء نقيض
كل من الجزئين يستلزم نقيض عين الآخر لامتناع الخلو منهما واستثناء
عين احد الجزئين لا يستلزم عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين
واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس
لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن
وتفاصيل من الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل
يفيدان الظن واما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كل واحد لتثبت حكمها في ذلك الكلي
فان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني
الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن
مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد
وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء
الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والبهائم والسباع
كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون
حال الحيوان الذي لم يستقرا بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند
المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى
جامع بينهما تسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا
والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان يكون الجامع علة او يكون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير

تجربي

ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا بل يكون علة للحكم حيث كان
عادة هذا القسم للقياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة
لكون الحكم ثابتا فيها لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق وا ذلك الامر لح
ستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اعني في فن المنطق فلا وجه لايرادها هو
زائد على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام
الحال فان تشابه عرض الوضع المجرد الا ان ترك مما لا يتنابى لاستلزام التجرد صحة
المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل
عبارة عن ادراك الشيء المجرد عن العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي
من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون
مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل
انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد لانه
لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه اي الصورة المعقولة
حالة في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فانقسام المحل يستلزم انقسام
الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك
التقدير يكون منقسما فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة المعقولة
التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار
واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل
لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية و
المفروض ان الاجزاء المتخالفة في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب فيتركب
شيء من اجزاء غير متناهية محال والاعتراض عليه علم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان
كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريئا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشانه

ان يكون

١٤٠

ان يكون معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من
جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما
يصح ان يعقل فتعقله يستلزم ان يمكن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري
مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح
ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا للمعقول
آخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا يصح ان يعقل
قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فا
وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان الصحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة
في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد
المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة
على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على شيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة
المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة
المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما
بذاته يكون صحة مقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه
المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنة
للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلاثة فاذا
امتنع اثنتان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنة
المعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج
فكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال لمحله ولا نعني
بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل
مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكلما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته

لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقله انه تعقل ذلك الغير وصحة اللزوم تستلزم
صحة اللازم فصحة تعقله لذلك الغير تستلزم صحة امكان تعقله انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان
تستلزم الامكان فيمكن ان نعقل ذلك الغير ثم يستلزم تعقله ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل
المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته واما
لان تعقله لذاته اما لحصول نفسه او لحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع
المثلين فتعين ان يكون تعقله اياها لحصول نفسه ودائما حاصل له لا تغيب عنه فيلزم
فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية
اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لامكان المقارنة حيث اشارة الى ان كل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا اخر بناء على المقدمات محذوف واعترض عليه بوجوه
احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى
يمتنع ان يكون معلوما للغير ويجوز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقولية
مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة المخصوصة انما يتم اذا كان امكان المقارنة
ذاتيا لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا
الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لان صحة المقارنة المطلقة موقوف على هذه المقارنة
الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية
وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بعينه على
امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين
اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة
على هذه المقارنة الخارجية لا لذاتها بل لعارض هو كون احد المقارنين موجودا قائما
بذاته فلا يتجه جهة التوقف فلا دور اجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في
العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين امر موجود ذهني قائم بغيره فلا يتجه

انه يعقل

وتعقله انه يعقل ذلك الغير

وقوله المستلزم

توقف صحة

القدرة

جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل
المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه تعقلها والتعويل على ما يجده الانسان
من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة
الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهو امر يؤثر على وفق
الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين
اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدر الفعل
واحد بالقصد والشعور وهو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بدون
القصد والشعور وهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالقصد
والشعور وهو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور
وهو القوة النباتية فالقدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تأثير القدرة بالشعور
والطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار ففسر القدرة بصفة
تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها
القصد واختلاف الطبيعة لا تكون قدرة لشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين
والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وبين التفسيرين
عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل
في شيء من التفسيرين واجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها من
شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها
تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك
بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكنها لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرته تعالى
وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة
او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم بن صفوان مع الفرق الضروري بين حركتي

و تأثير

الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول الحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح
والتخصيص والتأثير ولا امتناع ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون الجابر
بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر
كل واحد منهما يغاير اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه
الكيفيات الاربع واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج
وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة فقس عليه قوله وتفارق الطبيعة والمزاج
بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لما مر ومصححة للفعل يعني ان القدرة تقتضي
صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا
بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح لم يجعل القدرة ممكنا صحيحا والا لزم
القلب بل انما جعلته ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل تتعلق بالطرفين اختلفوا في
ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها تتعلق بالطرفين
على السواء واختار ذلك المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى
النسبتان اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل
لا قبله كما سيأتي فلا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها لتلك القدرة
المتعلقة بهما وقال الامام الرازي القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة
بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة
الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء
وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق با
لضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور
الآخر سواء كانت متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة

في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرائط مخصوصة تعين
وجوده من بين المقدورات المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها
دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة
القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض
عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري
فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وتتقدم
على الفعل لتكليف الكافر والتنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان
القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول
واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم تكن قبل الفعل
لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف
بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة
وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يراد بها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل
الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزم استغناؤه عنها لان حال
وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود
وتنافي اللوازم لازم للتنافي بين الملزومات فالقدرة لا يكون مع الفعل والثالث انه
لو لم تكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير متقدمة عليه لزم احد المحالين اما
قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى بالضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر والتالي
بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني
الحال فان قيل فان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة على الايمان وان تبدل بالايمان